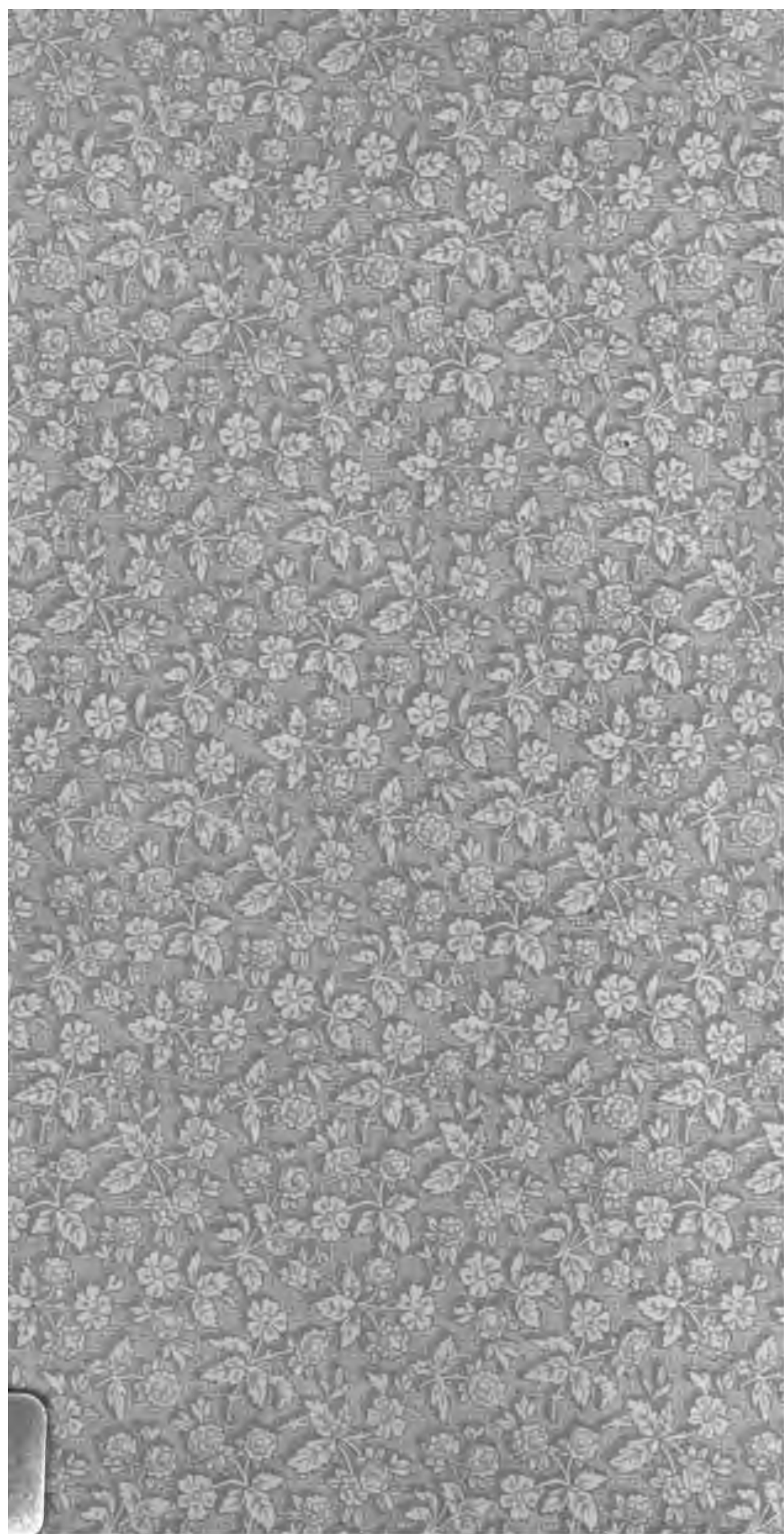
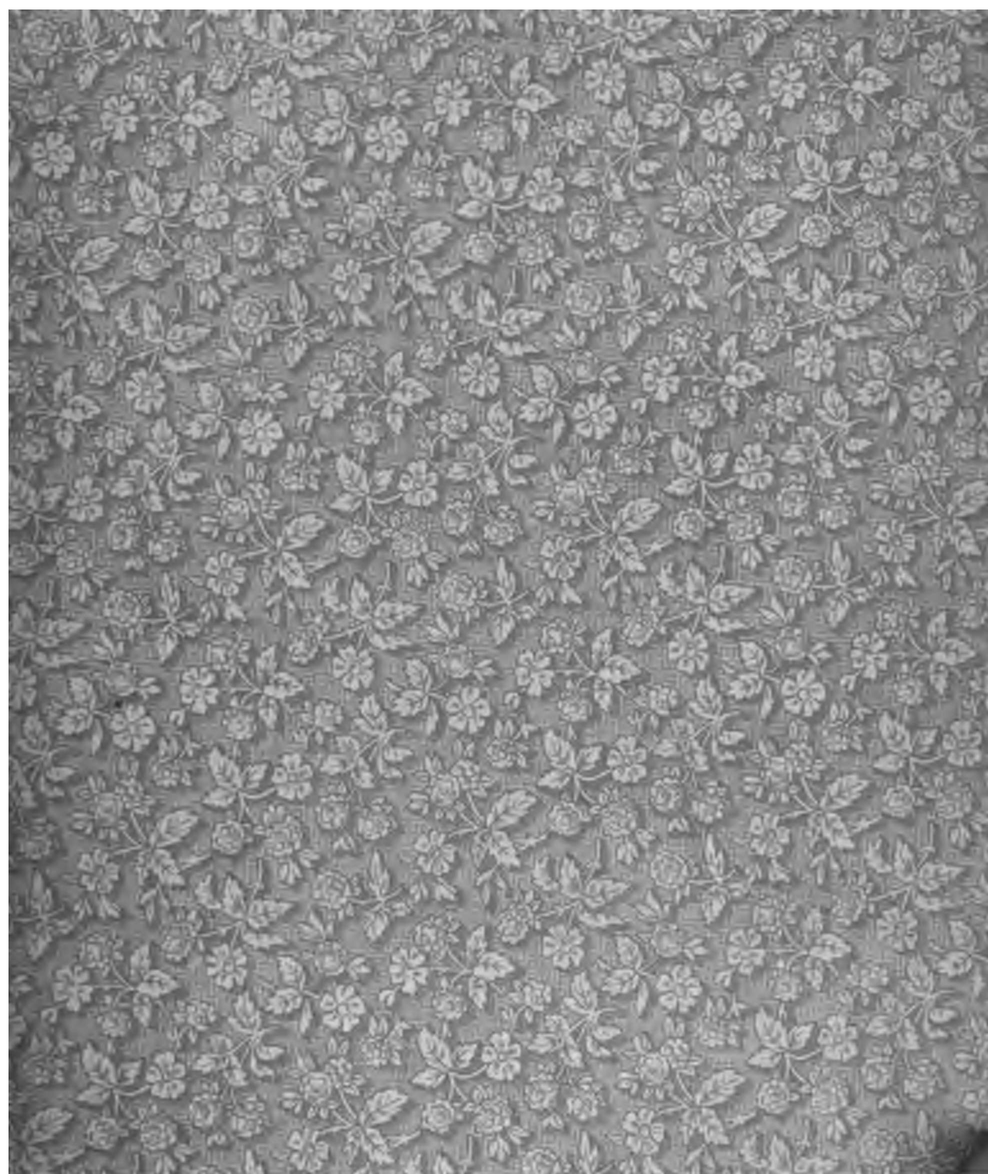
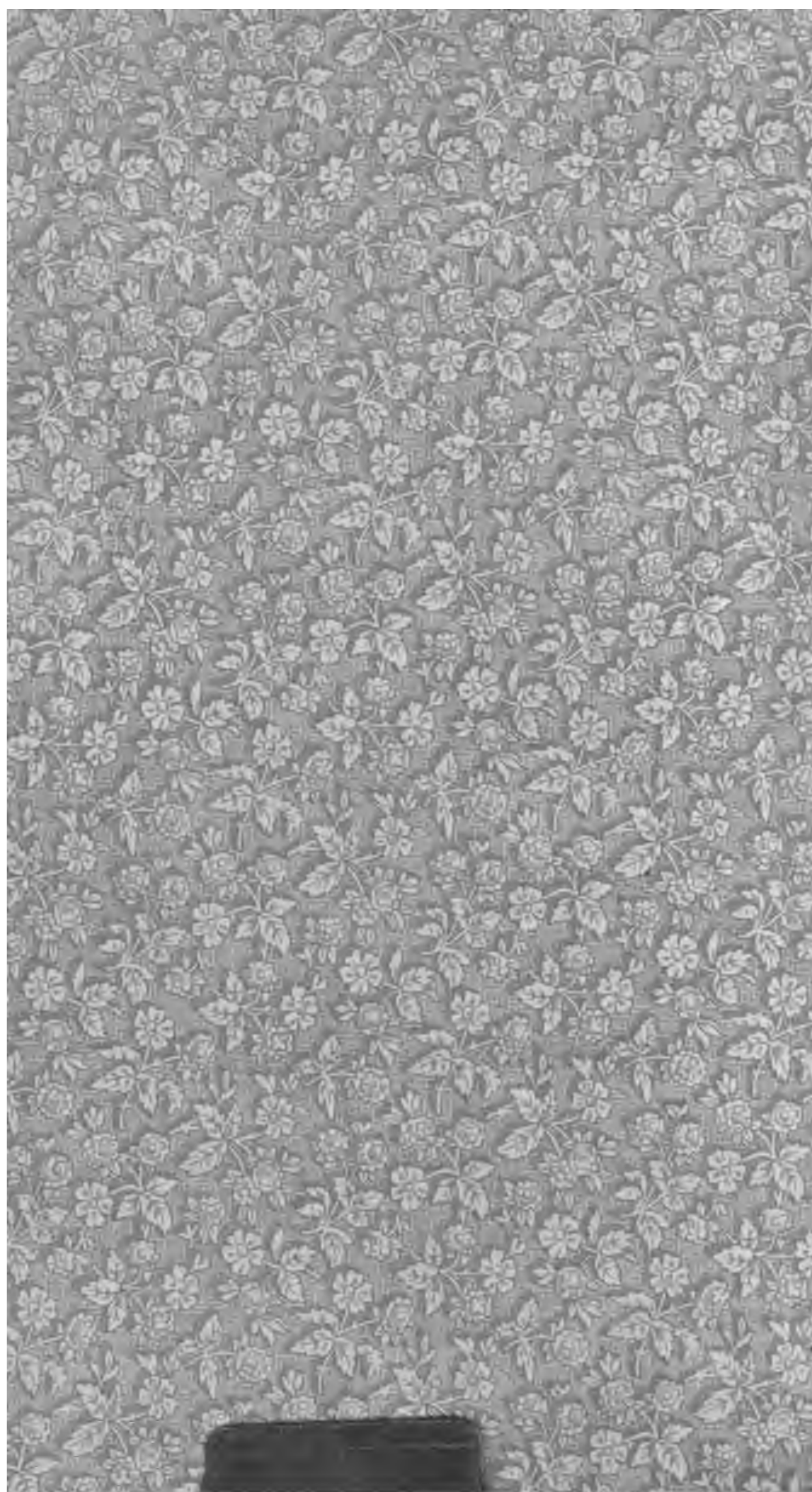
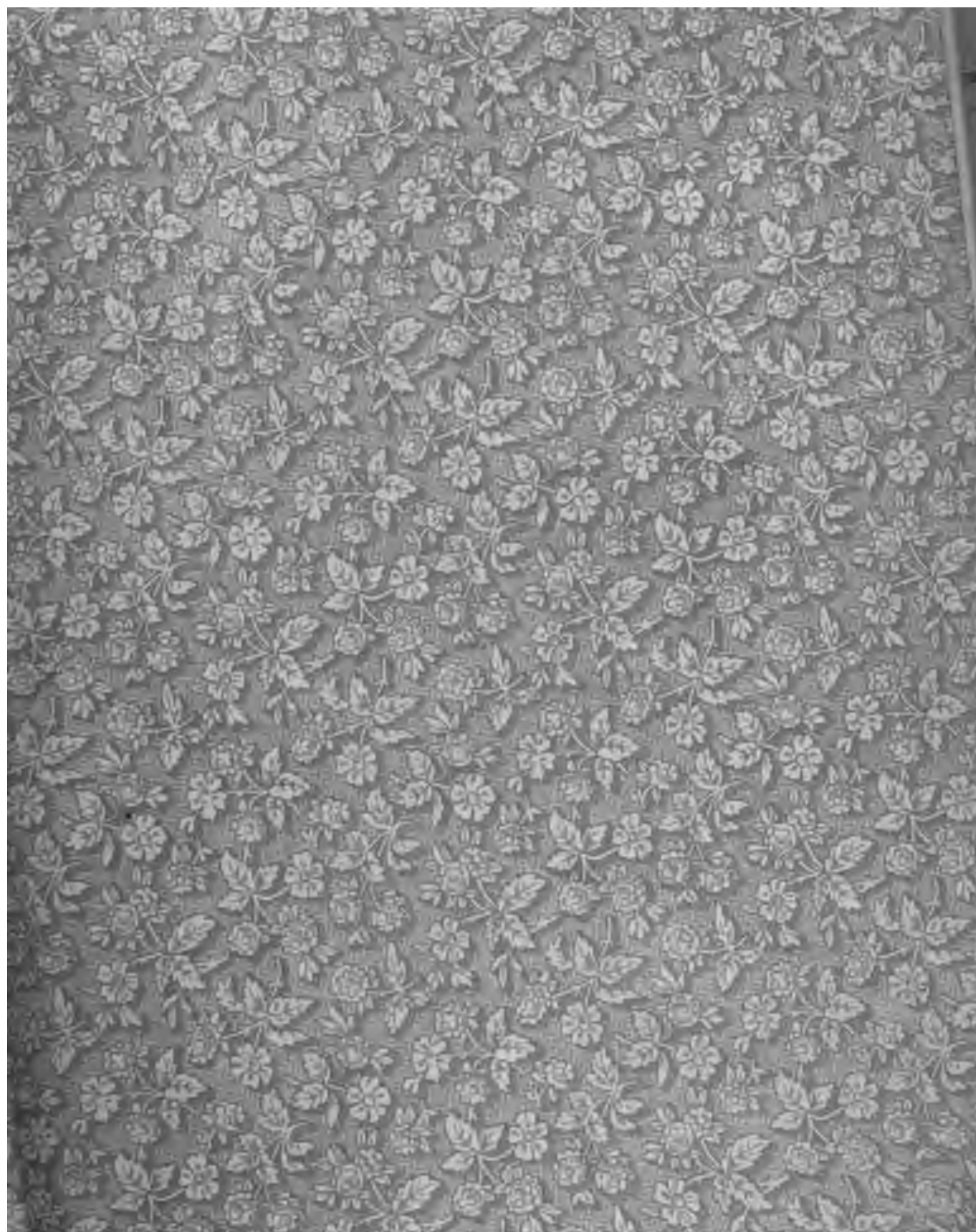










Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp,
Christoph Sigwart und Eduard Zeller

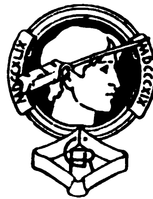
herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1903.

Archiv
für
Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Paul Natorp, Christoph Sigwart und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band XVI.

Neue Folge.

IX. Band.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1903.

Inhalt.

Jahresbericht
über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 1. Heft.

I.

Die Entstehung der Philosophie Descartes' nach seiner Korrespondenz.

Von

Dr. **W. Pfeffer.**

Die Entstehung der kartesianischen Philosophie kennen wir grossentheils aus dem Discours de la méthode, wo uns der Philosoph vieles aus der Geschichte seines Lebens und seiner unlösbar damit verknüpften Philosophie erzählt.

Die wichtigste Ergänzung des Discours bilden seine Briefe. Dank den eigentümlichen Lebensumständen des Philosophen sind diese in reicher Zahl vorhanden und bilden eine recht ergiebige Fundgrube für unsere Kenntnis der Entstehung seiner Philosophie.

Leider aber waren sie bisher nur unvollständig bekannt und bei der mangelnden Ordnung und der unsicheren, oft falschen Datierung in den einzelnen Publikationen schwer zu übersehen und richtig zu würdigen. Jetzt aber liegen sie durch die äußerst dankenswerte vollständige Ausgabe seiner Korrespondenz bis zum Jahre 1638 in übersichtlicher chronologischer Ordnung vor.

Mit Ausnahme weniger, für die Entstehung seiner Philosophie bedeutungsloser Briefe, die bis zum Jahre 1622 hinaufreichen, beginnt die uns erhaltene Korrespondenz Descartes' erst im Jahre 1629.

Der Grund zu dieser Tatsache liegt auf der Hand; es ist der nämliche, dem wir überhaupt die große Zahl seiner Briefe verdanken: Im Frühjahr 1629 geht Descartes in die „holländische Einsiedelei" und beschränkt dadurch den Gedankenaustausch mit seinen Freunden fast ganz auf den brieflichen Verkehr. Dieser sollte ihm nun so gut als möglich den zerstreuenden, persönlichen Verkehr ersetzen.

Descartes hatte schon ein reiches Leben hinter sich. Nach Beendigung seiner Schulstudien auf der Jesuitenanstalt zu La Flèche geht er als 17jähriger Jüngling nach Paris, taucht hier ganz in dem Strudel des Kavalierlebens unter, verschwindet dann plötzlich, um sich zwei Jahre lang in der Vorstadt St. Germain in mathematische Probleme zu vertriefen, kehrt auf kurze Zeit in das gesellschaftliche Leben zurück und wendet sich dann 1617 dem Waffenhandwerk zu. Zuerst tritt er in holländische Dienste, dann 1619 in deutsche. In den Feldzügen zeichnet er sich nicht besonders aus, seine bedeutendsten Erlebnisse aus dieser Zeit spielen sich in den Winterquartieren ab. In der Wintereinsamkeit zu Neuburg a./D. war es, wo er am 10. November 1619 „von Enthusiasmus erfüllt die Grundlagen einer bewunderungswürdigen Wissenschaft entdeckte". [1])

Hier findet er die Richtung für seine spätere Philosophie. Dann führt ihn der Krieg nach Böhmen und Ungarn, wo er 1621 den Heerdienst verläßt, um auf weiten Umwegen durch Deutschland 1622 nach Frankreich zurückzukehren.

Doch schon 1623 verläßt er wieder den heimatlichen Boden, besucht die Schweiz, Tirol und Italien und sammelt so einen reichen Schatz von Erfahrungen. 1625 finden wir ihn wieder in Paris, wo er nun mit geringen Unterbrechungen bis 1628 weilt. Es bildet sich um ihn ein wissenschaftlich-geselliger Verkehr, der ihn jedoch nicht lange zu befriedigen vermag. Der für ihn charakteristische Hang zum ungestörten Nachsinnen läßt ihn in eine Vorstadt fliehen, wo seine Wohnung nur den vertrautesten Freunden bekannt ist. Aber auch hier ist seines Bleibens nicht lange. Sein Zufluchtsort gewährt ihm bald nicht mehr hinreichende Sicherheit

---

[1]) Tagebuch nach Baillet I, 81,

gegen lästige Besucher; die fortwährenden Zerstreuungen, die „Luft von Paris“ sind dem Ausreifen seiner philosophischen Gedanken nicht förderlich. Es fehlt ihm an der zum Schaffen notwendigen Sammlung, die nur die ungestörte Einsamkeit gewähren kann. So allgewaltig packt ihn schließlich der Schaffenstrieb, unterstützt von dem redlichen Wunsche, den Glauben hervorragender Männer an seine Leistungsfähigkeit nicht zu täuschen, dass demgegenüber jedes andere Interesse verstummt. Gegen Ende 1628 ist der Entschluß gefaßt, der Weltstadt Paris den Rücken zu kehren und in der Einsamkeit Nordhollands seine „neue Philosophie“, die in den Grundzügen bereits fertig in seinem Kopfe ist,[7]) systematisch zu durcharbeiten und allseitig auszubauen.

Um sich an die Rauheit des holländischen Klimas und die Entbehrungen des Lebens in der Einsamkeit stufenweise zu gewöhnen, beschließt er den Winter abseits von der Hauptstadt auf einem Dorfe wahrscheinlich in der Nähe von Paris zu verbringen.

Gewaltsam reißt er sich aus seinem Freundeskreise heraus, verzichtet auf jeden persönlichen Abschied, weil er die Unzufriedenheit seiner Freunde und den Ansturm ihrer Bitten und Beschwörungen fürchtet; er verläßt Paris, um sich nach glücklich überstandenem Winter vom beginnenden Frühling nach Holland führen zu lassen.

Seine Reise geht über Amsterdam, wo er mehrere Tage verweilt, nach Friesland, der nördlichsten Provinz Hollands. In der kleinen Universitätsstadt Franeker schlägt er auf einem Schlosse, das von der Stadt nur durch einen Graben getrennt ist, seinen Wohnsitz auf. Am 16. April 1629 lässt er seinen Namen in das Album der Studierenden der dortigen Universität eintragen: Renatus Descartes Gallus philosophus.

Nicht lange Zeit währt es, und wir hören aus seinem eigenen Munde, dass die weltverlassene Einsamkeit ihn in die tiefsten

---

[7]) S. seine Regulae ad directionem ingenii von 1628. Millet, Histoire de Descartes avant 1637. Paris 1867. S. 154. Vgl. auch Natorp, Le développement de la pensée de Descartes depuis les „Regulae jusqu'aux „Méditations“. Revue de Métaphysique et de Morale Juillet 1896. Deutsch im Archiv f. Gesch. der Philos. X. III. 1897.

metaphysischen Meditationen hat versinken lassen. Am 18. Juli schreibt er an seinen Freund, den Pater Gibieuf, „er werde ihn mit einem kleinen Traité, den er anfange, belästigen, sobald er ihn werde beendet haben“. Aber zwei bis drei Jahre würden darüber noch vergehen, und er solle während dieser langen Zeit nur seines einstigen Versprechens eingedenk bleiben, die Abhandlung dann durchzusehen und daran die letzte Hand zu legen. Die Arbeit ist also noch jahrelang fern von ihrer Vollendung, und so wenig Vertrauen hegt er zu ihr, dass er noch in demselben Atemzuge versichert, vielleicht werde er sie gar verbrennen, sicher aber werde er sie nicht als ein gewöhnliches Machwerk oder unvollendet aus seinen und seiner Freunde Händen in die Welt hinausziehen lassen.

Was war der Gegenstand dieser Arbeit? Sicherlich Metaphysik. Erfahren wir das auch nicht aus diesem Briefe, so läßt er es uns doch wissen in einem Schreiben an seinen liebsten Freund Mersenne, den „Philosophen unter den Mönchen“, den er als seinen wissenschaftlichen Agenten und Geschäftsführer, als Vermittler von Briefen von und an seine der Welt unbekannte Adresse in Paris zurückgelassen. An diesen Freund, mit dem er überhaupt einen sehr regen brieflichen Verkehr unterhält, schreibt er am 15. April des folgenden Jahres (1630): „Wenigstens denke ich gefunden zu haben, wie man die metaphysischen Wahrheiten in evidenterer Art beweisen kann als die geometrischen Beweise. Die vier ersten Monate,[3]) welche ich in diesem Lande gewesen bin, habe ich an nichts anderem gearbeitet.“[4])

Zu diesem Zeugniss gesellt sich ein weiteres an eben dieselbe Adresse vom 25. November desselben Jahres: „Ich sage nicht, dass ich nicht eines Tages einen petit Traité de Metaphysique vollende, den ich angefangen habe, als ich in Friesland (Franeker) war und dessen Hauptpunkte sind, den Beweis zu führen für die Existenz Gottes und die unserer Seelen, wenn sie vom Körper getrennt sind, woraus ihre Unsterblichkeit folgt. Denn ich gerate in Zorn,

---

[3]) So ist zu lesen und nicht 9 Monate. Siehe Beilage S.

[4]) S. 144.

wenn ich sehe, dass es in der Welt Leute gibt, die so kühn und so unverschämt sind, gegen Gott zu kämpfen."[5])

Zu dieser Nachricht, die uns gleichzeitig den Inhalt seiner metaphysischen Meditationen mitteilt, kommt dann noch eine dritte und letzte aus dem März 1637, ebenfalls wieder an Mersenne: „Vor acht Jahren habe ich in lateinischer Sprache den Anfang einer Metaphysik geschrieben, in der ich das ausführlich dargelegt habe" (sc. Beweis für das Dasein Gottes)[6]).

Nehmen wir dazu noch eine Stelle aus dem „Discours de la methode": „Nur ungern gehe ich hier auf die Meditationen ein, die ich zuerst anstellte, als ich hierher kam. Sie sind nämlich so metaphysisch und ungewöhnlich, daß sie wohl nicht nach jedermanns Geschmack sein werden.[7])

Schwindet somit jeder Zweifel, dass es metaphysische Probleme waren, die den Philosophen gleich nach seiner Ankunft in Friesland beschäftigten, so ist es doch schon schwieriger und minder sicher festzustellen, wie lange Zeit er dieser Tätigkeit gewidmet.

Freilich auch hier muß jede Unklarheit weichen, wenn man sich dazu entschließt, dem oben angeführten und im Anhange näher begründeten Vorschlage gemäß statt „9" „4 Monate" zu lesen. Da er wohl Anfang April in Holland eingetroffen ist, so würde danach Ende Juli die den Meditationen gewidmete Zeit abgeschlossen sein.

Dies paßt nun gar trefflich zu dem, was wir weiter von der Tätigkeit unsres Philosophen hören. Denn etwa ausgangs Juli ist es gewesen, dass ihm einer seiner Freunde und Schüler, Reneri, von 1634 an der erste akademische Vertreter der „Neuen Philosophie" an der Universität Utrecht, eine eingehende Beschreibung der berühmten Erscheinung von Parhelien (Nebensonnen) sendet, die der Jesuit Scheiner am 29. März 1629 zu Frascati bei Rom beobachtet hatte, mit der Bitte, ihm seine Ansicht über dieses Phänomen mitzuteilen.

---

[5]) S. 182.
[6]) S. 350.
[7]) Anfang von Teil IV. Reklamausgabe (von L. Fischer) S. 46.

Dieser Wunsch ist für Descartes der äussere Anlaß, seinen petit traité, aus dem später die Meditationen werden sollten, zu unterbrechen und sich dem Studium dieser Erscheinung zuzuwenden.[8]) Aber diese Unterbrechung in seiner bisherigen Beschäftigung, die er wohl ursprünglich nur als eine vorübergehende geplant, führt ihn weit von dieser hinweg und richtet seine Haupttätigkeit lange Jahre hindurch auf die Lösung meteorologisch-physikalisch-kosmischer Probleme.

Ein gründlicher, echt philosophischer Kopf, wie er war, läßt er es nicht bei der Erklärung dieser einen Erscheinung bewenden, wie es sein späterer Antipode Gassendi gethan, sondern er gelangt zu der tieferen Einsicht, dass eine derartige Erscheinung aus sich selbst heraus garnicht zu erklären sei.[9]) Er entschließt sich alle meteorischen Erscheinungen regelrecht zu untersuchen. Über diese gedenkt er dann eine kleine Abhandlung zu verfassen, welche die Erklärung der Farben des Regenbogens und überhaupt „aller sublunarischen Phänomen“ enthalten sein soll.[10])

Doch bald wird auch dieser Rahmen zu eng. Der innige Zusammenhang der gesamten Naturerscheinungen läßt ihn über die ursprünglich ins Auge gefaßte Grenzlinie in die benachbarten, eng verschwisterten Gebiete übergreifen; er arbeitet in der Dioptrik und Mechanik, er steht besonders im Oktober und November (1629) im regen Briefwechsel mit dem ihm befreundeten Optiker Ferrier in Paris, dessen künstlerische Geschicklichkeit im Herstellen von Fernrohren und Gläsern aller Art er so hoch schätzt, daß er ihm am 13. Nov. d. J. schreibt: „Wenn Ihr ein oder zwei Jahre lang Euch mit allem, was nötig ist, auszurüsten vermöchtet, so möchte ich hoffen, daß wir durch Eure Tätigkeit erfahren würden, ob es Tiere auf dem Monde giebt.[11])

---

[8]) Daß die Meditationen jetzt auch noch nicht annähernd vollendet waren, geht daraus hervor, daß D. am 18. Juli, also kurz vor der Unterbrechung, erklärt, zwei bis drei Jahre seien noch zu ihrer Vollendung notwendig. Vgl. O.

[9]) Il faut que je me donne tout à une matière, lorsque j'en veux examiner quelque partie. 8. Okt. 1829. S. 22.

[10]) S. 23. 8. Oktober 1629.

[11]) S. 69. Millet S. 263 liest falsch: que nous verrions des animaux dans la lune.

So sehr er nun auch bemüht ist, seine Kenntnisse in den exakten Erfahrungswissenschaften zu mehren, sein metaphysisch gerichteter Geist eilt doch immer wieder über die diesen Wissenschaften gesteckten Grenzen hinaus und sucht sich jenseits derselben den Zusammenhang aller Dinge zu erklären. So haben ihn selbst in dieser Epoche vorwiegender Beschäftigung mit der Physik die metaphysischen Spekulationen keineswegs ganz verlassen, noch sind sie bei ihm in ihrer Achtung gesunken. Wie sie ihm die „Grundlagen der Physik“ offenbart haben,[12]) so sollen sie ihm auch dazu dienen, seine physikalischen Untersuchungen zusammenfassend zu krönen.

Wahrscheinlich schon im November 1629 haben sich seine diesbezüglichen Gedanken zu dem Plane verdichtet, all seine Arbeiten zu einem universellen, kosmologischen Werke „Le Monde“ zusammenfassen. Schreibt er doch am 13. Nov. d. h. an Mersenne: „Ich habe mich entschlossen, alle Phänomene der Natur zu erklären, d. h. die ganze Physik;“ im verflossenen Monat habe er nichts anderes getan, als den Hauptinhalt davon zu entwerfen. Freudige Genugtuung über das Werk, das er in seinem Geiste entstehen sieht, erfüllt seine Seele: „Und der Plan, den ich habe, befriedigt mich mehr als irgend ein anderer, den ich jemals gehabt habe, denn ich denke ein Mittel gefunden zu haben, um all meine Gedanken derart auseinanderzusetzen, daß sie die einen befriedigen, und daß die andern keinen Grund finden, ihnen zu widersprechen.“[13])

Legen uns diese Äußerungen die Annahme nahe, daß bereits jetzt der Plan zum „Monde“ in seinem Geiste aufgetaucht ist, so werden wir darin noch bestärkt durch einige Auslassungen, welche direkt auf den Inhalt seines „Monde“ Bezug nehmen. Wenn er z. B. für sein werdendes Werk die Feindschaft der „ganz dem Aristoteles unterworfenen Theologie“ fürchtet,[14]) so mögen wir glauben, daß ihm seine Lehre von der Entstehung des Himmels

---

[12]) S. 144. 15. Apr. 1630.
[13]) S. 70.
[14]) 18. Dez. 1629. S. 85.

und der Erde dazu Anlaß gibt, welche nach dem „Discours" den ersten Teil des Monde eingenommen hat und die wegen ihrer Kirchenfeindlichkeit auch später noch stets sein Schmerzenskind gewesen ist.

Hören wir aus dem „Discours" weiter, daß seine Darstellung im „Monde" eine rein hypothetische sein sollte, daß er „nur davon reden wollte, was in einer neuen Welt geschehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen so viel Materie schaffen würde, als zu ihrer Bildung hinreicht",[15]) so erkundigt er sich bereits jetzt (am 18. Dez. 1629) bei der Bibelkenntnis seines theologischen Freundes nach den Lehren der Heiligen Schrift und der Kirche in der Frage, ob es in „imaginären Räumen" geschaffene und wirkliche Körper gäbe und ob die Ausdehnung der geschaffenen Dinge endlich oder unendlich sei.

Nach alledem erscheint uns die Auffassung berechtigt, daß er bereits gegen Ende 1629 neben umfassender Arbeit in den Erfahrungswissenschaften den Plan zum „Monde" in seinem Geiste bewegt, sodaß all seine Tätigkeit auf dieses Endziel hinsteuert. Am 15. April des folgenden Jahres (1630) erhalten wir darüber Gewißheit. Hier setzt er sich die Frist von drei Jahren zur Vollendung seines Werkes, das, wie wir endlich am 25. Nov. d. J. hören, den Titel „Le Monde" führt.[16])

Aber je mehr er an die Ausführung des groß gedachten Planes herantritt, desto mehr wird er inne, daß ihm noch immer viel Kenntnisse in den Einzelwissenschaften fehlen. Daher studiert

---

[15]) Discours V. S. 60.

[16]) Er erinnert sich hier seines Versprechens, das er Mersenne schon früher gegeben, ihm seine Monde in drei Jahren zu senden. Da sich dies auf den 15. April 1630 bezieht, so ist sicher, daß Mersenne schon vor dem 15. April und wahrscheinlich auch schon am 18. Dezember 1629 von dem Monde seines Freundes gewußt hat — „Physique" und „Monde" sind bei Descartes überhaupt als synonyme Ausdrücke aufzufassen. —

Die Abgerissenheit, in der Millet die Entstehung der cartes. Schriften darstellt, ist ebenso unhistorisch als unpsychologisch. Descartes arbeitet nicht etwa erst an der Dioptrik, dann an den Meteoren, dann am Monde und schließlich an der Geometrie, sondern bald nach seinen ersten meteorologischen Untersuchungen konzipiert er die Idee des „Monde" und ihr gelten dann all seine Detail-Arbeiten.

er jetzt besonders Chemie und Anatomie. Diesen Studien widmet er sich fleißig und gern, weil sie seinem Streben nach „Selbstbelehrung“ dienen. An die Komposition des Gesamtwerkes geht er jedoch nur „aus Zwang“ (par contrainte).[17])

Der Zwang, den er auf sich zum Zwecke der Vollendung des Werkes ausüben will, läßt sich jedoch nicht durchführen. Hat er doch seinen realen Grund in dem gewaltsam unterdrückten Gefühl der Undurchführbarkeit des Planes! Letzteres kommt zum Durchbruch, und bald wird es dem Philosophen klar, daß der „Monde“ in seinem ursprünglich geplanten Umfange ein zu unabsehbares Unternehmen sei. Ein Maler, so erzählt er uns im „Discours“, könne auch nicht alle Ansichten eines Körpers in einer Ebene darstellen und wähle deswegen eine seiner Hauptansichten. So wolle auch er seinen ursprünglichen Plan dahin einschränken, daß er nur seine Gedanken über das Wesen des Lichtes ausführlich darlege und im Anschluß daran einiges hinzufüge über Sonne und Fixsterne als die Quellen des Lichtes, über das vom Licht durchdrungene Himmelsgewölbe, über Planeten, Kometen und Erde wie über alle Dinge auf dieser und zum Schlusse über den Menschen, der all dieses sehe.

Dieser Gedanke an eine engere Umgrenzung des näher zu behandelnden Stoffes, von dem der Philosoph nach Ablauf von sechs Jahren im „Discours“ erzählt, hat sich im Mai 1630 hervorgewagt und ist im November d. J. zum festen Entschlusse gereift. In einem Briefe an Mersenne vom 25. Nov. lesen wir: „Ich will in meine Dioptrik eine Abhandlung aufnehmen, in der ich versuchen will, die Natur der Farben und des Lichtes zu erklären; diese hat mich bereits seit sechs Wochen (also seit Mai) beschäftigt und ist noch nicht halb vollendet, aber sie wird länger sein, als ich dachte und ungefähr eine ganze Physik enthalten, sodaß ich denke, sie wird dazu dienen, mich von dem Versprechen zu lösen, das ich Euch gegeben habe, meinen „Monde“ in drei Jahren vollendet zu haben, denn sie wird davon ungefähr ein Abriß sein.[19])

[17]) 15. April 1630.

[18]) Discours V, 59.

[19]) S. 179. „Physique“, „Dioptrique“ mit ihrem Hauptteil „Discours de la lumière“ sind synonym mit „Monde“. Vgl. den Titel des posthumen Frag-

Nachdem so das Ziel um ein bedeutendes Stück näher gerückt ist und dadurch die Hoffnung wieder lebendiger wird, es in absehbarer Zeit zu erreichen, schreitet das Werk wieder rüstig vorwärts. Schon nach einem Monat kann er seinen Freunden melden: „Jetzt eben bin ich dabei, das Chaos zu entwirren, um Licht[20]) daraus hervorgehen zu lassen, eine der höchsten und schwierigsten Aufgaben, die ich je unternehmen kann, denn fast die ganze Physik ist darin einbegriffen.“[21])

Seine Briefe aus dieser Zeit atmen denn auch die froheste und zufriedenste Stimmung, die sich denken lässt. So z. B. derjenige an seinen Freund Balzac vom 15. April 1631, wo es zum Schlusse heißt: „Ich schlafe hier alle Nacht zehn Stunden, ohne daß je eine Sorge mich aufweckt. Ich träume lauter herrliche Dinge, Wälder, Gärten und Zauberpaläste der Märchen, und wenn ich erwache, finde ich mich mit noch größerem Behagen in der Sinnenwelt, die mich umgibt. Nichts fehlt als Eure Nähe.[22])

Im Sommer dieses Jahres unternimmt er mit Villebressieu eine Reise nach Dänemark, wird auch durch Krankheit längere Zeit von der Arbeit zurückgehalten.[23]) Aber im Oktober oder November beginnt er wieder. Da schreibt er an Mersenne: „Nach drei- bis viermonatiger Unterbrechung gehe ich jetzt an die Arbeit und gebe Euch das Versprechen, Euch vor Ostern (d. h. 1632) etwas von meiner Hand zu senden, jedoch nicht, um es gleich drucken zu lassen.[24])

Im Januar des folgenden Jahres (1632) sendet er dem ihm befreundeten Professor der Mathematik in Leiden, Golius, den ersten

---

ments des Monde: „Le Monde ou Traité de la Lumière“. S. besonders die Briefe vom 25. November und 23. Dezember 1630. Etwas anderes ist, was 1637 als Dioptrik, Météores etc. das Licht der Welt erblickt. Das sind vorsichtig verklausulierte Bruchstücke, welche die allgemeinen kosmisch-physikalischen Anschauungen des Verf. kaum erraten lassen.

[20]) Es heißt „pour en faire sortir de la lumière, nicht „sortir la lumière“, wie Millet u. K. Fischer lesen. S. S. 194.

[21]) S. 194, weder vom Juni 1630 noch vom Januar 1631, wie K. Fischer S. 206 Anm. angibt, sondern vom 23. Dezember 1630.

[22]) S. 199.

[23]) S. S. 281 Anm.

[24]) S. 229.

Teil seiner Dioptrik über die Materie der Brechungen.[25]) Es ist dies ebenderselbe Gelehrte, dem er, wie wir am 2. Februar hören, schon früher seine Analyse (sc. de Géométrie) zur kritischen Begutachtung gesandt.

Auf einmal scheint der bisher so glatte, ungestörte Fortgang des Werkes auf Schwierigkeiten zu stoßen.

Am 5. April 1632, sechs Tage vor Ablauf der vor einem halben Jahr gesetzten Frist [Ostern fiel auf den 11. April], schreibt er an Mersenne: Ich habe Euch zwar versprochen, bis Ostern meine Abhandlung zu senden, könnte dies nötigenfalls auch, denn sie ist fast vollendet, aber ich möchte sie gern noch einige Monate behalten, um sie durchzusehen, ins Reine zu schreiben und noch einige notwendige Figuren zu zeichnen. Die Hoffnung, mehr zu lernen und weiteres hinzufügen zu können, ist lediglich schuld an dem Aufschub. Dann fährt er fort: „Ursprünglich gedachte ich, nach der allgemeinen Beschreibung des Himmels und der Erde nur die verschiedenen Eigenschaften der besonderen Körper auf Erden zu erklären, jetzt jedoch einige ihrer substantiellen Formen, und ich versuche, genügend den Weg freizumachen, damit man sie allmählich alle erkennen kann, indem man die Erfahrung zur Überlegung hinzufügt."

Kündigt diese Botschaft das traurige Ereignis nur leise vorbereitend an, so läßt der nächste Brief den Tatbestand unverhüllt erkennen: „Ich kann nicht sagen, schreibt er am 3. Mai, wann ich Euch meinen „Monde" schicken werde; ich lasse ihn jetzt liegen und gedenke den Sommer auf dem Lande zu verbringen."

Bereits acht Tage darauf erfahren wir, weswegen das Werk nicht mehr vorwärts schreitet: seit März ist er stark mit astrologischen Studien beschäftigt. Er hat sich die Natur des Himmels und der Gestirne klargemacht und ist „so kühn geworden, daß er jetzt wagt, den Grund der Stellung eines jeden Fixsternes zu erforschen". Er glaubt den „Schlüssel und das Fundament der höchsten und vollendetsten Wissenschaft" gefunden zu haben. Dadurch könne man a priori die verschiedenen Formen und Wesens-

[25]) Der zweite Teil der späteren „Dioptrique".

züge der irdischen Körper erkennen, während man ohne diese Kenntnis dieselben nur a posteriori erraten könne.

Berührt er so in diesem Augenblick seherhafter Klarheit mit seinem Scheitel die Sterne, so sinkt er schon im nächsten zurück in den Staub der Verzweiflung: „Ich glaube, daß dies eine Wissenschaft ist, welche die Tragweite eines menschlichen Geistes überschreitet“. Ich verliere damit nur unnütz meine Zeit, schon habe ich zwei bis drei Monate nicht an meinen Traité gearbeitet. Aber — so lautet sein Beschluß — ich werde nicht ablassen, ihn zu vollenden noch vor dem Termin, den ich Euch gemeldet habe [d. h. jetzt, wie wir später erfahren, vor Ende 1633].[26])

Ausgangs Mai siedelt er „nach dem Lande“, nach Deventer über. Im Juni[27]) entschließt er sich, von dort nicht eher abzureisen, als bis er seinen Traité ganz vollendet. Nach einmonatigem Überlegen, ob er die Entstehung der Tiere mit in sein Werk aufnehmen solle, kommt er zu dem Entschluß, diese wegzulassen, weil sie ihn zu lange aufhalten würde. Den Abschnitt über die leblosen Körper hat er vollendet, es bleibt ihm nur noch übrig, etwas über die Natur des Menschen hinzuzufügen. Aber einen Endtermin für die Fertigstellung wagt er nicht mehr anzugeben.

Im November oder Dezember desselben Jahres läßt er seinen Freund Mersenne wissen, daß er in seinem „Monde“ doch mehr über den Menschen handeln werde, als er früher gedacht. Er will alle Hauptfunktionen des Menschen erklären; diejenigen, welche dem Leben angehören, wie die Verdauung der Nahrung, den Pulsschlag, die Verteilung der Nahrstoffe und die fünf Sinne, hat er beschrieben. Er zerlegt jetzt die Köpfe verschiedener Tiere, um zu erklären, worin die Einbildungskraft, das Gedächtnis und dgl. bestehen. Das berühmte Werk von William Harvey „De motu cordis“ ist ihm zu Gesicht gekommen. Er findet es wenig

---

[26]) S. 252. 10. Mai 1632.

[27]) Juni 1632 und nicht, wie K. Fischer meint, März 1633. Durch diesen Irrtum entsteht große Verwirrung.

von seiner Auffassung abweichend, obwohl er es erst gelesen, nachdem er seine eigene Ansicht schriftlich niederlegt.[28])

Seine nächste Äußerung stammt vom 22. Juli 1633. Da steht die Sache so, dass zwar sein Werk der Vollendung nahe ist, aber — so klagt er — j'ai tant de peine a y travailler, que si je ne vous avais promis, il y a plus de trois ans, de vous l'envoyer, dans la fin de cette année, je ne crois pas que j'en pusse de longtemps venir à bout.

Damit bekundet er zum zweitenmale die nämliche Stimmung, die bereits im April 1630 zum Ausdruck gelangt: er arbeitet nur mit Widerwillen an seinem Gesamtwerke, nur „aus Zwang", um seinem Versprechen und jenem unruhigen Gefühl in seiner eigenen Brust gerecht zu werden, das ihn antreibt, den Glauben der Welt an seine Schaffenskraft zu rechtfertigen. Der Plan, so groß er gedacht und angelegt ist, stößt bei der Ausführung auf die größten Schwierigkeiten. Daher hat sich der Philosoph bereits zu der engeren Umgrenzung des Stoffes von 1630 entschließen müssen[29]) und im Juni 1632 die Entstehung der Tiere aus seinem Werke ausgeschlossen. Die Detailarbeit wächst ins Unermeßliche und kann sich nicht auf all die Gebiete erstrecken, die sein Monde-Plan umspannt. Das erregt jene Abneigung gegen das Werk, die sich zweimal in den Briefen an Mersenne Luft verschafft hat.

Der Spezialarbeit aber liegt er nach wie vor mit alter Arbeitsfreudigkeit ob. Wird sie doch dem ihm ureigenen Triebe nach Selbstbelehrung gerecht! Dieser innere Drang, sich selbst zu belehren, der wiederum seinem hochgespannten Pflichtbewußtsein, seiner heiligen Überzeugung, „das allgemeine Wohl der Menschheit nach besten Kräften fördern zu müssen", entstammt,[30]) ist das eigentlich entscheidende Moment bei all seinen inneren Entschließungen. Sowohl in seinen Briefen als im Discours wird er nicht müde, immer und immer wieder zu versichern, daß die Selbstbelehrung sein erstes Ziel sei. Sie ist in der Tat die vornehmste Triebfeder seines Handelns.

---

[28]) S. 263.
[29]) S. o. S. 16.
[30]) Discours VI, S. 80 (cf. Korresp. S. 84).

Aber bei der Verfolgung dieses anscheinend so klaren, unzweideutigen Vorhabens entbrennt in seinem Innern ein heftiger Kampf zweier Motive, von denen das eine zur Veröffentlichung seines Werkes drängt, das andere hingegen ihm rät, damit nicht seine Zeit zu verlieren, sondern still für sich weiter zu arbeiten, sich weiter selber zu belehren.

Wird von der einen Seite geltend gemacht, daß man seine „Erfahrungen öffentlich mitteilen" müsse, „damit die Letzten da anfangen, wo die Vorhergehenden stehen geblieben sind", und „daß alle zusammen weiter vorwärts kämen, als jeder Einzelne für sich vermöchte", [31]) so hört er dagegen von der anderen Seite, daß es mit der Veröffentlichung Zeit hätte bis nach dem Tode, „damit weder die Einwände und die Erwiderungen, noch der Ruhm, den sie ihm einbringen könnten, ihm irgend welchen Anlass gäben, die seiner eigenen Belehrung gewidmete Zeit zu verlieren". [32])

Von dem gegenseitigen Stärkeverhältnis dieser beiden Motive hängt es nun ab, nach welcher Seite hin die Entscheidung fällt.

Gegenwärtig halten sich beide ungefähr die Wage. Bald schlägt diese mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite hin aus, ohne daß von einem entschiedenen Übergewicht auf einer Seite die Rede sein könnte.

In diesem Zeitpunkt der Unentschlossenheit, des Zauderns (Nov. 1633) [33]) erreicht unsern Philosophen die Kunde von der Verurteilung Galileis (22. Juli 1633), und dadurch ist die Stellung gegeben, welche dies Ereignis in der Entstehungsgeschichte der kartesianischen Philosophie einnimmt.

So fern es uns liegt, die tatsächliche Einwirkung dieser tragischen Begebenheit zu leugnen, wir müssen sie doch auf das ihr gebührende Maß reduzieren. Dem unvoreingenommen Urteilenden kann sich die Erkenntnis nicht verbergen, daß ein großer Teil

---

[31]) Discours VI, S. 82.

[32]) Discours VI. S. 85. Welche große Rolle der Gedanke an Zeitverlust bei Descartes spielt, zeigt untrüglich die Motivirung seines späteren medizinischen Studiums. S. u. S. 41.

[33]) S. Brief an Mersenne S. 270.

ihres Schwergewichtes nicht in ihr selber ruht, sondern durch die eigentümlichen Umstände bedingt ist, unter denen sie in das Schaffen des Cartesius hineingreift.

Die objektive Betrachtung seiner Korrespondenz hat uns gezeigt, daß bereits lebhafte, der Publikation widerratende Gefühle sich in seinem Innern geregt, lange bevor den großen Italiener das Verhängnis ereilt. Der von Haus aus konservative, man kann sagen etwas ängstliche Sinn des Philosophen sucht jede Kollision mit der geoffenbarten Religion zu vermeiden. Braucht er auch nicht die Wiederholung von Galileis Geschick an seinem eigenen Leibe zu befürchten, da er ja im freien protestantischen Holland lebt, so ist er doch eben kein Mann des Kampfes, kein Rufer im Streit, er liebt vielmehr die Gemütsruhe und das ungestörte, beschauliche Dasein des einsamen Philosophen. So ist er, wenigstens in dieser Zeit, der Veröffentlichung im Grunde seines Herzens durchaus abhold gesinnt. Er hat wohl die Feindschaft der orthodoxen Theologie geahnt, die man — so sagt er gelegentlich — dermaßen dem Aristoteles unterworfen, daß es fast unmöglich ist, eine andere Philosophie auseinanderzusetzen, ohne daß sie zuerst dem Glauben zuwider erscheint.[34]) Er hat aber auch gefühlt, daß er noch nichts Vollendetes, Abgeschlossenes bieten könne, sein Streben geht noch immer vorwiegend darauf hinaus, sich selbst zu belehren, seine Kenntnisse in den Erfahrungswissenschaften zu erweitern und zu vertiefen.

Die Zeit zu einer Ordnung und Zusammenfassung all seines Wissens zu einem System, wie es doch im Plan seines „Monde" liegt, ist also noch nicht erfüllt.

Da kommt nun die Schreckensbotschaft aus Italien und verfehlt nicht, auf ihn den größten Eindruck zu machen; sie muß naturgemäß alle Motive stärken, die der Veröffentlichung widersprechen und wirft in der Tat ihr ganzes Schwergewicht in die Wagschale zu Gunsten der Geheimhaltung.

Damit ist also der entscheidende Ausschlag gegeben. Gegen Ende des Jahres 1633 ist es bei Descartes eine ausgemachte

---

[34]) S. 85.

Sache, seinen Monde nicht den Augen der Welt zu unterbreiten. Schreibt er auch noch im November seinem Freunde Mersenne, er wolle ihm persönlich wenigstens sein Werk zeigen — er bitte nur noch um ein weiteres Jahr Aufschub, um es durchzusehen und zu polieren —, so scheint dies doch mehr dazu bestimmt, den Schmerz der Enttäuschung seines Getreuen zu lindern, denn gar bald darauf nimmt er sein dilatorisches Versprechen zurück.

Die Lehre von der Bewegung der Erde ist es, die Galileis Verurteilung besiegelt hat, mit ihr stehen und fallen auch die Grundlagen meiner Philosophie, so schreibt er Ende November 1633 und fährt dann fort: Niemals wird eine Abhandlung von mir in die Welt gelangen, in der sich das geringste Wort befände, das von der Kirche mißbilligt würde; ich will meine Überzeugung nicht aufrecht erhalten contre l'authorité de l'Eglise. Bene vixit, bene qui latuit, dieses Wort des wegen seines Freimuts verbannten unglücklichen Ovid nimmt er sich zum Wahlspruch.[35])

Nachdem so der erste Anlauf, seine Gedanken der Öffentlichkeit zu übergeben, vollständig gescheitert ist, scheint er diesen Plan für immer aufgegeben zu haben. Das ganze Werk zu publizieren läuft seinem Charakter schnurstracks zuwider, und Teile herauslösen kann er nicht, weil alle zu eng miteinander verbunden. Es ist ihm „absolut unmöglich, irgend eine physikalische Frage zu lösen, ohne all seine Prinzipien auseinanderzusetzen". Dies kann und will er nicht, und ebensowenig soll ein verstümmelter Torso aus seinen Händen in die Welt gelangen: „Ich denke jetzt nur noch daran, mich selbst zu belehren und halte mich für sehr wenig fähig, zur Belehrung anderer beizutragen."[36])

Diese Grundanschauung beherrscht ihn während des ganzen Jahres 1634 bis zu Anfang 1635.

Da macht er zu Anfang April 1635 die Bekanntschaft Konstantin Huyghens', der Ende März und Anfang April in Amsterdam weilt und sich von Descartes einen Teil seiner Dioptrik vorlesen läßt. Descartes ist darüber ganz entzückt. Schreibt er doch am

---

[35]) April 1634.

[36]) Februar 1634.

16. April an Golius: „Aber was wichtiger ist als alle Drechsler, das ist die Tatsache, daß Herr von Zuilicom (d. h. Huyghens), den ich während dieser Tage in Amsterdam zu sehen die Ehre gehabt habe, einen Teil meiner Dioptrik anzuhören die Geduld gehabt und sich erboten hat, sie selber einer Prüfung zu unterziehen.“ [37])

Auch Huyghens bekommt eine hohe Meinung von dem Philosophen. Sagt er doch selber, Descartes habe ihm den „Eindruck von etwas Übermenschlichem“ gemacht. [38])

Der persönlichen Einwirkung des großen Physikers ist es wahrscheinlich zu verdanken, daß Descartes von seiner vorgefaßten Meinung abläßt und sich entschließt, aus dem etwas unwürdigen Asyle des Schweigens herauszutreten. Dieser Entschluß wird ihm nun dadurch wesentlich erleichtert, daß sich allmählich gar wichtige Gründe geltend gemacht hatten, die zur Publikation drängten:

Erstens kannten viele seine frühere Absicht, Schriften drucken zu lassen; unterließ er dies nun ganz, so würden ihm sicher falsche Motive untergeschoben, und wenn er auch kein großes Verlangen nach Ruhm trug, so musste er doch dafür sorgen, daß man nicht schlecht von ihm sprach. [39]) Außerdem war er allmählich zu der Einsicht gelangt, daß sein Plan der Selbstbelehrung durch sein Schweigen doch eine große Verzögerung erlitt, da er einer Unmenge von Erfahrungen bedurfte, deren Bedeutung er immer höher schätzen lernte [40]) und die er nicht ohne fremde Hilfe machen konnte. [41])

So mußte ihm jetzt eben derselbe Trieb nach Selbstbelehrung zur Veröffentlichung raten, welcher früher derselben widerstrebte. Da er sich jedoch auch jetzt noch keineswegs getraut, das Ganze zu veröffentlichen, so muß er nun trotz seines ursprünglichen Widerwillens sich doch dazu verstehen, einige Teile loszugliedern.

---

[37]) S. 315.
[38]) S. 327.
[39]) Discours VI, S. 92.
[40]) Discours VI, S. 82.
[41]) Discours VI, S. 93.

Der erste, so abgetrennte, und so gut als möglich verselbständigte Teil ist die Dioptrik, in welcher er eingehende Spezialforschungen gemacht und zu der er durch Huyghens' günstige Kritik Zutrauen gefaßt.

Im Sommer d. J. (1635) meldet er seinem Freunde Mersenne, daß er seine Dioptrik gänzlich von seinem „Monde“ getrennt habe und willens sei, dieselbe für sich allein bald drucken zu lassen.[42])

Im Oktober hat auch Huyghens über die Tatsache Gewißheit. In einem Briefe vom 28. Oktober bekundet er dem Philosophen seine Freude darüber und gemahnt ihn, es sich ja nicht wieder leid werden zu lassen. Wenn die Elzeviers (in Leyden) sich zur Drucklegung weniger bereit zeigten, so solle er sich an Blaeu in Amsterdam wenden. Dann spricht er seine Bereitwilligkeit aus, das Werk in jeder Hinsicht zu fördern und es für den Gebrauch der Welt bequem zu machen, welche es hohe Zeit sei von ihrer Täuschung zu befreien.[43])

Am 1. November antwortet ihm Descartes und gibt ihm seinen Entschluß kund, die „Météores“ gleichzeitig mit der „Dioptrique“ zu veröffentlichen. Er hat also inzwischen ein zweites Bruchstück aus seinem „Monde“ herausgelöst und auf eigene Füße gestellt. Dann klagt er über seine schlechte Stimmung, die ihn bisher gehindert habe, eine Vorrede (Préface) zu schreiben, die er beiden Abhandlungen vorausschicken wolle.

Diese „Vorrede“ ist zweifellos der Keim zu dem, was im Laufe des Winters zum „Discours de la méthode“ werden sollte.[44])

Spätestens im März des folgenden Jahres ist auch dieser vollendet. Da ist Descartes in Leyden[45]), um mit den Elzeviers ab-

---

[42]) S. 32. Leider fehlen für die nächste Zeit alle Briefe an Mersenne. Der nächste stammt aus dem März 1636.

[43]) S. 327.

[44]) Dass dieser in Leeuwarden verfaßt sei und nicht mehr in Utrecht, wo Descartes noch am 1. November ist, gibt Baillet an, entbehrt aber sonst jeglicher Stütze.

[45]) Nicht Amsterdam, s. S. 341 Anm.

zuschließen. Weil aber diese sich weitläufig stellen, sieht er sich nach einem anderen Verleger um und fragt auch bei Mersenne an, ob sich in Paris kein Verleger fände. Vier Abhandlungen wolle er dem Druck übergeben unter dem Titel: „Entwurf (projet) zu einer Universalwissenschaft, die unsere Natur zum höchsten Grade ihrer Vollendung erheben kann. Dann die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie; worin die merkwürdigsten Materien, welche der Verfasser hat wählen können, um die Probe auf diese Wissenschaft zu machen, derartig auseinandergesetzt sind, daß selbst Unstudierte sie verstehen können"; — ein in der Tat etwas anspruchsvoller Titel, der später zu dem bescheideneren „Discours de la méthode" und „Essais de cette méthode" wurde. — Im „Projet", fährt er fort, wolle er einen Teil seiner Methode offenbaren, die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele beweisen; in der Dioptrik handle er über die Strahlenbrechung, die Erfindung der Fernrohre, über das Auge, das Licht, die Visionen und alles, was zur Katoptrik und Optik gehöre; in den „Météores" über das Salz, die Winde, über Donner, Schnee, Regenbogen und Nebensonnen; in der Geometrie suche er eine allgemeine Anleitung zu geben, alle Probleme zu lösen, welche noch nie gelöst sind.[46])

Diese letzte Abhandlung, welche sich den drei ersten anschließt, hat er erst verfaßt, „als man die ‚Météores' druckte, und zum Teil hat er sie auch in dieser Zeit erst ersonnen".[47])

Ende Dezember ist die Drucklegung so weit vorgeschritten, daß der erste Teil des Werkes (also sicher der Discours) in einer Anzahl von Exemplaren an Mersenne geschickt werden kann, der sie in Paris an Freunde und Bekannte zur kritischen Begutachtung verteilt.

Und die Antwort auf die ersten, dem Werke darauf widerfahrenen Einwände scheint der Brief zu enthalten, den Descartes im März 1637 von Leyden aus an Mersenne richtet.[48]) Zunächst weist er darin die irrtümliche Auffassung zurück, daß er eine

[46]) März 1635. S. 340.
[47]) Oktober 1637. S. 458.
[48]) S. 348.

vollständige Methodenlehre haben geben wollen. Er habe seine Abhandlung deswegen nicht Traité, sondern Discours de la méthode genannt. Seine Absicht sei gewesen, mehr Praxis als Theorie zu bieten, aus welchem Grunde die folgenden Traités den Titel führen: „Essais de cette méthode". Die mit seiner Methode erzielten Ergebnisse der Essais sollten den Wert dieser Methode zeigen. Die Einfügung von etwas Metaphysik, Physik und Medizin solle dartun, dass sich die Anwendbarkeit dieser Methode auf alle Gebiete erstrecke. Die Dioptrik und die Meteore sollten die Überzeugung wecken, daß seiner Methode der Vorzug gebühre, die Geometrie — so hofft er — werde dafür den unbedingten Beweis liefern.[49])

Dann begegnet er dem von verschiedenen Seiten erhobenen Einwurf, daß sein Beweis von der substantiellen Verschiedenheit von Leib und Seele sowie der für das Dasein Gottes genügenden Klarheit und Deutlichkeit entbehre. Er gibt dies zu, beruft sich aber darauf, daß er für einen größeren Leserkreis geschrieben (en langue vulgaire); diese Leute habe er nicht in Zweifel hineinziehen wollen, aus denen er sie vielleicht nicht wieder hätte befreien können. Deswegen habe er sich damit begnügt, die Falschheit und Unsicherheit der Urteile, die aus dem Sinne stammen und die Evidenz und Sicherheit der Urteile aus reiner Vernunft darzutun. Aber in dem Anfang einer Metaphysik, den er von acht Jahren einmal „in lateinischer Sprache" geschrieben, habe er dies ganz ausführlich auseinandergesetzt.

Sieht man hieraus schon, daß seine jetzige kurze Publikation, die mehr andeutet als erklärt, ihn förmlich zwingt, nun noch weitere Publikationen folgen zu lassen, so ist er selber doch keineswegs dazu geneigt. Daher fühlt er sich bewogen, einem Einwand ähnlicher Art eingehender zu entgegnen: „Es gibt in der Welt nichts Evidenteres als die Existenz Gottes und der menschlichen Seele. Derjenige, der an allem Materiellen zweifelt, kann darum keineswegs an seiner eigenen Existenz zweifeln, woraus folgt, daß jener, d. h. die Seele, ein Wesen oder eine Substanz ist, die keineswegs körperlich ist, daß ihre Natur nur Denken ist und

---

[49]) Dezember 1637. S. 478.

dass sie das Erste ist, was man sicher erkennen kann. Wenn man lange bei dieser Betrachtung verharrt, so erwirbt man allmählich die sehr klare, „intuitive" Erkenntnis der allgemein geistigen Natur, deren Idee, unbegrenzt betrachtet, diejenige Gottes ist und, begrenzt betrachtet, diejenige eines Engels oder einer menschlichen Seele.[50])

Die ersten Einwendungen, die ihm unter der Hand zugekommen sind, hat er damit beantwortet. Am 4. Mai erhält er endlich das zum Verkauf nötige Privileg, das Werk erscheint im Buchhandel, und damit ist der erste, zaghafte Schritt in die Öffentlichkeit vollendet.

Aber während er schweren Herzens sein Werk den Wogen der Welt übergibt, bleibt er selber vorsichtig im sicheren Hafen der Anonymität zurück, späht und lauscht mit gespannter Erwartung nach dem Geschick seines Fahrzeuges. Wie oft bittet er nicht seinen Vertrauten Mersenne, doch auch ja seinen Namen recht geheim zu halten, damit ihm stets die Möglichkeit der Desavouierung offen bleibe und ihm umgehend alle Besprechungen, die das Werk erführe, mitzuteilen! Selbst noch im Januar 1638, als die Wellen des ersten Aufsehens sich bereits geglättet hatten, schreibt er an diesen seinen Pariser Agenten, er solle „stets fortfahren, ihm freimütig zu melden, was man Gutes oder Schlechtes von ihm sage".[51])

Weit davon entfernt also, sich nicht um das Urteil der Welt zu kümmern, ist er vielmehr großem literarischen Ruhme durchaus zugänglich, aber einen mittelmäßigen, ungewissen, den er um den hohen Preis seiner Gemütsruhe und Geistesfreiheit erkaufen soll, schmäht, ja fürchtet er.[52]) Daher denn seine ängstliche Besorgtheit um die Geheimhaltung seines Namens, aus der ihn freilich bald das entschlossene, eigenmächtige Vorgehen Mersennes herausreißen sollte. Diesem ist es zu verdanken, daß das Werk unter dem Namen seines Verfassers freimütig vor das Forum der Welt tritt.

[50]) S. 353.
[51]) S. 485.
[52]) Vgl. Brief an Balzac S. 198.

In allen Stücken vermag es nicht den Beifall der Welt zu er ringen; rückhaltlos gelingt dies eigentlich bloß der Geometri Die meisten Einwände aber finden die Dioptrik und die Meteor Sie sind ja in der Tat in ihren grundlegenden Teilen so voll vo unerklärlichen Hypothesen, daß sie den Leser keineswegs be friedigen und überzeugen können. Wie soll dieser sich auch z. B das Wesen der Winde klar machen, wenn der Verfasser ihm kei Wort von der Bewegung der Erde erzählt, durch die sie seine Meinung nach entstehen!

Und der Discours de la méthode, den wir wenigstens heut als das Hauptwerk ansehen, ist auch nicht ohne Einwände g blieben; aber im großen und ganzen hat er die Anerkennung un Bewunderung der damaligen Welt gefunden. Das zeigt u. a. au deutlichste ein Brief Chapelains, in dem dieser seinem Freund Balzac mitteilt, daß er in Übereinstimmung mit allen Doktore Descartes für den beredtesten Philosophen der letzten Zeiten halt der selbst den großen Cicero noch überträfe, weil dieser nur de Gedanken Ausdruck geliehen, er aber seine eigenen erhabene und meist neuen Gedanken in Worte kleide[53]).

Wenn jedoch dem Werke unumwundene Anerkennung versa bleibt, so liegt das wesentlich daran, daß der Philosoph die Grun lagen, auf denen sein ganzes Gebäude ruht, nicht klar enthüll sondern nur unvollständig angedeutet oder gänzlich verschleie hat. Daher treten nun die Bitten seiner Freunde an ihn hera sowohl seine metaphysischen Anschauungen ausführlicher zu b gründen als auch seine ganze Physik zu veröffentlichen, um d durch all die Punkte zu erhellen, die seine jetzige Publikatio noch dunkel gelassen. Sonst zwänge er ja die Welt, ihn zu töte um seine Werke zu erhalten, schreibt ihm einmal Mersenne, d gar zu gern mehr aus seinem Freunde herauslocken wollte[54]).

Descartes' Antwort darauf lautet, er werde dies tun, wen die Welt es wünsche und wenn er dabei seine Sicherheiten fänd

---

[53]) S. 485. 29. Dezember 1637.

[54]) S. 348.

sein jetziges Werk verfolge lediglich den Zweck, der Physik den Weg vorzubereiten[55]).

Leider hat nun die Publikation nicht den Erfolg gehabt, seinen Geist im Sinne der Veröffentlichung zu bestärken, sie hat ihm nur noch mehr davon abgeraten.

Schreibt er doch am 12. Februar 1638: „Die Gründe, die mich vor mehr als zwei Jahren an der Veröffentlichung meines Monde gehindert haben, scheinen mir von Tag zu gewichtiger."[56])

So ist es um die Publikation des Monde endgiltig geschehen. Er „verbannt" das Werk „ferne von sich, um nicht der Versuchung anheimzufallen, es vollständig ins Reine zu bringen"[57]).

Allen Ernstes wehrt er jetzt philosophisch-physikalische Untersuchungen von sich ab, um sich fortan dem Studium der Medizin zu widmen[58]). Seine hohe Meinung vom Werte der Zeit sowohl, als auch das Gefühl des zunehmenden Alters, das immer lauter an seines Lebens Pforte pocht, haben wohl diesen Gedanken in ihm erweckt. Jedoch ist diese Absicht nicht urplötzlich in ihm aufgetaucht. Zum erstenmal regt sie sich bereits am 25. November 1630, wo er seinem Freunde Mersenne schreibt, daß er nach Vollendung seiner Dioptrik nicht mehr für andere arbeiten, sondern nur noch für sich und seine Freunde in der Medizin etwas Nützliches zu erforschen suchen werde[59]). Jetzt gemahnen ihn die ersten weißen Haare daran, fortan nur noch den Mitteln nachzuspüren, ihr Erscheinen aufzuhalten, — so antwortet er Huyghens am 5. Oktober 1637 auf dessen Frage, was ihn jetzt beschäftige.

Nicht lange währt es, und wir hören von großen Fortschritten, die er auf dem Gebiete der Medizin gemacht haben will. Am 25. Januar 1638 schreibt er an Huyghens: „Während ich früher

---

55) 27. April 1637(?) S. 370.
56) S. 518.
57) 5. Oktober 1637. S. 435.
58) Vgl. auch Discours VI, S. 95.
59) S. 180.

dachte, dass der Tod mir höchstens 30 oder 40 Jahre zu rauben vermöchte, kann er mich fortan nicht mehr überraschen, ohne mir die Hoffnung auf mehr als ein Jahrhundert zu nehmen[60]). Er hat die Überzeugung, daß wir bei Vermeidung gewisser Fehler in unserer Lebensführung ohne neue Erfindungen zu einem viel höheren Alter gelangen können. Im Januar 1638 ist er in seinen Arbeiten bereits so weit fortgeschritten, daß er den Plan faßt, einen Abriß der Medizin zu verfassen.

Am 15. Februar sendet er dem Professor der Medizin Plempius eine längere medizinische Abhandlung, die von diesem in seinen „Fundamenta medicinae" erst teilweise, in der zweiten Auflage auf Betreiben von Descartes' Freunde Regius ganz wiedergegeben wird.

So sehen wir unsren Philosophen in dem Augenblicke, wo wir nun von ihm scheiden müssen, da der erste Band seiner Korrespondenz mit dem Februar 1638 seinen Abschluß findet, tief in medizinische Probleme versenkt. Aber der Abschied vollzieht sich nicht, ohne von einem Hoffnungsstrahl verklärt zu werden. Sagt er uns doch selber am 25. Januar 1638, daß er von den Ergebnissen seiner medizinischen Studien hofft, „einen Aufschub von der Natur zu erlangen und so hernach besser in seinem Plane fortfahren zu können"[61]).

Das kann uns die Überzeugung mit auf den Weg geben, daß der Philosoph aus diesen abseits gelegenen Studien heraus, den Weg zu der eigentlichen Aufgabe seines Lebens wiederfinden wird.

Beilage.

Wieviel Monate hat sich Descartes im Jahre 1629 vorwiegend mit metaphysischen Problemen beschäftigt?

Für der Entscheidung dieser Frage kommen drei Stellen aus seinen Briefen an Mersenne in Betracht.

Descartes schreibt

---

60) S. 507.
61) S. 507.

1. am 8. Oktober 1629 (S. 23): car il y a plus de deux mois [d. h. etwa Ende Juli] qu'un de mes amis m'en a fait voir ici une description assez ample [d. h. vom Phänomen der Parhelien] et m'en ayant demandé mon avis, il m'a fallu interrompre ce que j'avais en main [d. h. sein traité de Métaphysique], pour examiner par ordre tous les Météores . . . . Mais je pense maintenant en pouvoir rendre quelque raison, et suis résolu d'en faire un petit traité qui contiendra la raison des couleurs de l'arc-en-ciel, lesquelles m'ont donné plus de peine que tout le reste, et généralement de tous les phénomènes sublunaires.

2. am 13. November 1629 (S. 70): Je ne laisse pas de ne vous en avoir très grande obligation et encore plus de l'offre que vous me faites de faire imprimer ce petit traité que j'ai dessein d'écrire, mais je vous dirai qu'il ne sera pas prêt de plus d'un an. Car depuis le temps que je ne vous avais écrit il y a un mois, je n'ai rien fait du tout qu'en tracer l'argument et au lieu d'expliquer un phénomène seulement, je me suis résolu d'expliquer tous les phénomènes de la nature, c'est-a-dire toute la physique.

3. am 15. April 1630 (S. 144): Les 9 premiers mois que j'ai été en ce pays je n'ai travaillé à autre chose (sc. qu'à la métaphysique).

Die beiden ersten unzweideutigen Äußerungen lassen aufs deutlichste erkennen, daß Decartes etwa Ende Juli seine metaphysische Abhandlung, aus der später die „Meditationen" werden sollten, unterbrochen hat, um sich physikalischen Untersuchungen zu widmen, angeregt durch die Kunde von der Erscheinung der Parhelien, deren Beschreibung ihm Reneri in der Tat etwa Ende Juli gesandt hat (s. Korresp. S. 29 Anm.).

Dem steht die dritte Äußerung des Philosophen gegenüber, daß er die ersten neun Monate seines holländischen Aufenthaltes nur an metaphysischen Problemen gearbeitet habe.

Da beide Lesarten an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, so stehen wir vor der Entscheidung, welcher von beiden folgen sollen. Aus diesem Dilemma kommen wir jedoch leicht heraus, wenn wir nach dem obigen Vorschlag statt der 9 eine 4

setzen. Dann herrscht unter allen Außerungen die vollständigste Übereinstimmung. Da die Zahl als arabische Ziffer geschrieben ist, so kann bei undeutlicher Schrift leicht ein Lesefehler untergelaufen sein. Aber wenn dem auch in der Tat nicht so sein sollte, so halten wir uns doch zu der angegebenen Emendation berechtigt, denn es stehen hier zwei einander unterstützende Berichte, bei denen jedes Versehen ausgeschlossen ist, gegen einen widersprechenden, wo alles von einer einzigen Ziffer abhängt.

Die bisherigen Bearbeiter haben anstandslos mit neun Monaten gerechnet und daraus geschlossen, daß Descartes sich bis zum Dezember 1629 mit der Arbeit zu den „Meditationen" beschäftigte; dem widersprechen aber ihrem ganzen Inhalte nach sämtliche Briefe aus dieser Zeit. Millet, der sein Werk „Histoire de Descartes avant 1637" 1667 veröffentlichte, kannte allerdings u. a. den wichtigen Brief vom 13. November 1629 noch nicht, der erst 1891 von Tannery im Archiv für Geschichte der Philosophie veröffentlicht wurde.

II.

Die naturphilosophischen Ideen bei Cyrano de Bergerac.

Von

A. W. Loewenstein.

Einleitende Bemerkungen (§§ 1—4).

§ 1. Gegenstand.

Es ist bemerkenswert und lehrreich, zu sehen, wie die gewaltigen Geistesströmungen, die durch die Jahrhunderte gehen, und deren Quelle und Verlauf die geschichtliche Forschung an große Namen knüpft, sich widerspiegeln in den Köpfen kleinerer Geister. Nie dasselbe Gepräge tragend und doch der Richtung des großen Stromes folgend, geben die wechselnden Ideen dieser mehr reproduzierenden als produzierenden Männer dem Gesamtbild eine um so anziehendere Mannigfaltigkeit. Nicht jeder von ihnen kann einen eigenen Platz in dem Rahmen der ganzen Geschichte beanspruchen; aber oft dient die Art und Weise, wie die kleineren Genies die Ideen eines grösseren auffassen, zu einer nützlichen Illustration gerade der letzteren selbst. Aus der grossen Schar der Planeten und Trabanten, die um die aufgehende Sonne der neueren Philosophie zu Anfang des 17. Jahrhunderts kreisen, wollen wir einen auswählen, dessen Name unter den Philosophen bis jetzt nicht genannt wurde. Savinien de Cyrano Bergerac ist allerdings in unseren Tagen berühmt geworden. Über die Bühnen

des Abendlandes ging ein Heldendrama,[1]) das hervorgebracht zu haben, sich die Franzosen als Verdienst anrechnen können. Aber die historische Persönlichkeit ließ es im Dunkeln. P. A. Brun[2]) ist wohl der Einzige, der sich ernsthaft um Cyrano bekümmert hat. Doch seine Arbeit ist eine literarhistorische. In einigen Kapiteln behandelt er allerdings auch seine wissenschaftlich-philosophischen Ideen, indes in wenig genügender Weise. Bei Gelegenheit soll darauf hingewiesen werden.

§ 2. Cyranos äußeres Leben.

Dank den eifrigen und erfolgreichen Bemühungen des Bibliophilen Jal,[3]) wissen wir, daß Cyrano am 6. März 1619 in der Pfarrei Saint-Sauveur zu Paris, als der Sohn einer adligen Familie, geboren wurde. Zuerst bei einem Priester auf dem Lande, dann im Collège de Beauvais (seit 1631) erzogen, zeigte er schon von Jugend an einen wilden, zügellosen Charakter. Die Notizen über sein Leben verdanken wir seinem Freund Lebret.[4]) Nach Beendigung seiner Studien (1637) wusste er seine Zeit nicht besser anzuwenden, als sich einem zügellosen, ausschweifenden Leben hinzugeben. 1638 veranlaßte ihn Lebret, der in dieser Ausnutzung der Freiheit nur Unheil für seinen Freund kommen sah, in die Garden als Soldat einzutreten, und zwar in das von dem Kapitän Carbon de Castel-Jaloux kommandierte Regiment der cadets de Gascogne. Das Soldatenleben war für diesen unbändigen Geist wie geschaffen. Bald nannten ihn seine Kameraden nur noch den démon de la bravoure. Überall hatte er Ehrenhändel, infolge der geringfügigsten Anlässe. Fast kein Tag verging, an dem er nicht ein Duell gehabt, oder als Sekundant gedient hätte. 1639 kämpfte er gegen die Deutschen bei Mouzon und erhielt einen Musketenschuß. 1640 lag er vor Arras und bekam einen Säbelhieb am Hals. Mancherlei Gründe: seine Verwundungen, die Neigung zur

---

[1]) Edmond Rostand, Cyrano de Bergerac. Comédie héroique; Paris 1897.

[2]) P. A. Brun, Savinien de Cyrano Bergerac. Dissertation. Paris 1894

[3]) Jal, Dictionnaire biographique.

[4]) Lebrets Préface zu den „Oeuvres“ des Cyrano.

Wissenschaft, die in ihm erwachte, vor allem aber die Liebe zur Unabhängigkeit und Freiheit veranlaßten ihn, das Kriegshandwerk aufzugeben. Jetzt erst beginnt ernsteres Studium und tiefere Beschäftigung mit den Wissenschaften. Gassendi eröffnete gerade damals eine Privatvorlesung. Man wollte Cyrano nicht zulassen. Doch er erzwang sich die Erlaubnis durch Drohungen. Und so wurde er Gassendis Schüler zusammen mit Chapelle, Molière, Bernier, Hesnaut und anderen. Aus dieser Zeit, in der auch Campanella und Michel de Marolles zu seinen Freunden rechneten, stammen die uns von ihm erhaltenen Werke.[5]) Sein Leben indes bleibt auch fernerhin charakterisiert durch seine Unbändigkeit. Die beiden Episoden, die Rostands erster Akt schildert, sind von Lebret als wahr überliefert. Sein gerader, aufrechter Charakter mußte überall anstoßen. Seine Unabhängigkeit und sein Freiheitsdrang sträubten sich dagegen einen Gönner zu wählen, wie des klassischen französischen Jahrhunderts Brauch war. Er wollte allein stehen und kämpfen. So kam es, daß er der Freunde nur wenige, dagegen viele der Feinde zählte. Jung, wahrscheinlich in bedrängten, elenden Verhältnissen, ist er gestorben, im September 1655, 36 Jahre alt. Ein Balken, vielleicht von feindlicher Hand geschleudert, verletzte ihn tödlich.

§ 3. Hauptzug seines Charakters.

Dies in kurzen Zügen sein Leben, in dem sich seine amour farouche de l'indépendance als wichtige Seite seines Charakters schon scharf abhebt. Und wie er in seinem Leben von niemandem abhängig sein wollte, so auch in seinen Ideen. „Die Vernunft allein ist meine Königin“, ruft er aus, „vor niemandes Autorität beuge ich mich, sie sei denn durch Vernunft gestützt.“[6]) Er

---

[5]) Les œuvres diverses de Monsieur Cyrano de Bergerac, en 3 vols Amsterdam, chez Desbordes. 1741. 1 vol: Histoire comique des Etats et Empires de la Lune et du Soleil. 2 vol: Les Lettres; Fragment de Physique. 3 vol: Le pédant joué, comédie; la mort d'Agrippine, tragédie.

[6]) Cyrano II, 82. Lettre contre les sorciers: Je ne défère à l'autorité de personne, si elle n'est accompagnée de raison, ou si elle ne vient de Dieu, Dieu qui tout seul doit être cru de ce qu'il dit à cause qu'il le dit.

machte sich lustig über Leute, die mit einem Satz des Aristoteles etwas beweisen wollten, oder die, wie die Pythagoräer, mit einem „Magister dixit“ den Gegner aus dem Felde schlagen zu können glaubten. Lebret berichtet, nächst Sokrates seien ihm Demokritos und Pyrrhon am vernünftigsten erschienen, der erstere wegen seiner Unklarheit, der zweite, weil er so bescheiden sei, niemals etwas entscheiden zu wollen.[7]) Nutzlose philosophische Fragen verachtete er, und Gefallen bereitete es ihm zu lesen, daß Theophilus den Sidias in seinen komischen Fragmenten verprügeln läßt, weil derselbe sich auf der Behauptung versteife: odor in pomo non est forma sed accidens.[8]) Den Philosophen seiner Zeit wirft er vor, sie seien Kompilatoren und Abschreiber, ja schlimmer als Diebe und Straßenräuber, da sie ihren Ruhm nur dem, was sie von anderen gestohlen hätten, verdankten.[9]) Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir hierin einen Hieb vor allem gegen Gassendi sehen, der ja allerdings Epikur und Lukretius sein System und seine Ideen entleiht, aber gewiß obigen Vorwurf am allerwenigsten verdient. Auch die Kritiker sind Cyrano eine unausstehliche Nation, denn ihre Tadelsucht stamme doch nur her aus dem Bewußtsein ihrer eignen Unfähigkeit.[10])

§ 4. Cyranos Abhängigkeit von seiner Zeit.

Obgleich also, wie wir sahen, Cyrano auf sein Wappenschild schrieb: Nullius addictus jurare in verba magistri, so würden wir doch fehlgehen, wenn wir annähmen, er gehe nun ganz seinen eigenen Weg für sich. Der Mensch ist le produit de la race, du moment, et du milieu, sagt Taine in etwas übertriebener Zuschärfung einer an sich richtigen Idee. So konnte sich auch Cyrano dem großen Strudel der Gedanken seines Jahrhunderts nicht ent-

---

Ni le nom d'Aristote, plus savant que moi, ni celui de Platon, ni celui de Socrate ne me persuadent point, si mon jugement n'est convaincu par raison de ce qu'ils disent: La raison seule est ma reine.

[7]) Cyr. I, XIV Préface.
[8]) Cyr. I, IX Préface.
[9]) Cyr. I, XV Préface.
[10]) Cyr. I, XVI Préface.

ziehen. Allerdings ist zuerst ein Bedenken zu beseitigen, das uns vielleicht zwingen könnte, ihm doch konsequentes Festhalten an seinem Motto zuzuerkennen. Das Werk nämlich, das wir vor allem unserer Kenntnis von Cyranos Ideen zu Grunde legen müssen, Le voyage comique à la lune et au soleil, trägt einen komischen und satirischen Charakter. Haben wir also das Recht, irgend einen der dort ausgesprochenen Gedanken als ernst anzunehmen? Müssen wir nicht vielmehr vermuten, daß Cyrano, wie in manchen Dingen ganz offenbar, so auch im ganzen nur amüsiert, sich lustig macht und den Leser zum Narren hält? Doch diese Gefahr ist beseitigt dadurch, daß wir ein Fragment ernsten Charakters haben, das Fragment de Physique, das uns so in etwa als Maßstab dienen kann. Es ist aber gleichwohl zu bemerken, daß es darauf ankommt, Cyranos ernste Gedanken oder deren Ursprung aus dem Rahmen und der Hülle herauszuschälen, in die ihn die blühende Phantasie unseres Autors so oft kleidet. Denn Cyrano ist vor allem auch Poet; und als solcher lebte er unter dem Einflusse des Burlesken- und Preziösentums.

Ebenso wie in Bezug auf die Form, war er auch in der Hauptsache seiner Ideen ein Sohn seiner Zeit. Gerade sein Sträuben gegen das Anerkennen der Autorität alter Philosophen kennzeichnen ihn als solchen. Den Priester, bei dem er auf dem Lande zuerst erzogen wurde, nennt er schon als Knabe[11]) „un âne aristotélique"; und gerade gegen Aristoteles richtete sich ein großer Teil der damaligen philosophischen Streitliteratur.[12]) Der Gegensatz gegen aristotelische Ideen ist ein wichtiger Punkt in dem Programm der Philosophie des 16. und 17. Jahrhunderts. Aber das ist es nicht allein, was Cyrano mit seiner Zeit gemeinsam hat. Es wäre wenig.

Die Voraussetzungen philosophischen Denkens bei Cyrano.
(§§ 5—7).

§ 5. Descartes' methodischer Zweifel.

Es ist für uns zunächst wichtig, festzustellen, was für Cyrano Voraussetzung und Ausgangspunkt philosophischen Denkens war.

[11]) Cyr. I, Préface.

[12]) Bouillier, Histoire de la philosophie cartésienne. 2 vols. Paris 1854. I, 4 und 5.

Die beiden einleitenden Kapitel des Fragment de Physique[13]) klären uns darüber auf. Da sehen wir, wie gewaltig die Wirkung der neuen klaren Gedanken Descartes'[14]) gewesen sein muß. Denn wir finden bei dem Schüler Gassendis im Grunde nichts anderes als eine Wiedergabe von Hauptgedanken Descartes'.[15]) Der Ausgangspunkt des Descartes'schen Denkens ist der methodische Zweifel, der zur Wahrheit führen soll.[16]) Und so ist es auch bei Cyrano: Wir besitzen keine andere Kenntnis der uns umgebenden Gegenstände, als die durch unsre Sinneswahrnehmungen vermittelte. Und unsere Sinne sind trügerisch.[17]) Wenn wir einen Gegenstand außerhalb von uns sehen, so existiert er deswegen nicht wirklich. Im Traume haben wir ja auch Gesichtswahrnehmungen von Dingen, deren Existenz sicher nur im Geiste sein kann.[18]) Zahlreiche Beweise führt Cyrano für die Trüglichkeit der Sinne an, besonders aus dem Gebiete der Optik: ein im Kreise bewegter Kienspan erscheint dem Auge als feuriger Kreis.[19]) Das uns vom Spiegel gezeigte Bild kann sicher doch nur in uns existieren.[20]) Eine angezündete Kerze, mit zusammengekniffenen Augen betrachtet, sendet scheinbar nach oben und unten Strahlen aus, die doch in Wirklichkeit nicht da sind; denn wenn man mit der Hand den unteren Teil der Kerze verdeckt, so erscheinen die unteren Strahlen, bedeutend genähert, auf der Hand; verdeckt man das ganze Licht, so verschwinden sofort obere und untere Strahlen.[21])

Es schwindet uns also der Boden unter den Füßen; denn die einzige Quelle unsres Erkennens ist trügerisch.[22]) Hätte also unser

---

[13]) Cyr. II, 355—370.

[14]) Desc. zitiert nach V. Cousins Ausgabe in 11 Bänden. Paris 1824.

[15]) Desc. Médit. 1 (I, 235—245).

[16]) Desc. Méth. 3 (I, 153): Non que j'imitasse pour cela les sceptiques, qui ne doutent que pour douter, et affectent d'être toujours irrésolus; car, au contraire tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer.

[17]) Cyr. II, 365.

[18]) Cyr. II, 360.

[19]) Cyr. II, 361.

[20]) Cyr. II, 362.

[21]) Cyr. II, 363.

[22]) Cyr. II, 364, 365.

Mißtrauen etwas Ungerechtfertigtes, wenn wir zu der Überzeugung kämen, unser ganzes Leben sei nur ein Traum?[23])

Bis hierher konstatieren wir ein fast genaues Zusammengehen mit dem Gedankengang Descartes' in den Meditationen I. Aber dann bricht Cyrano ab. Was dem Denken Descartes' den Hauptstempel aufdrückt, die Sicherheit, mit der ihm aus dem Zweifel an allem die Existenz des Ich hervorgeht,[24]) und allmählich alles, was wir als wahr erkennen können, sicherer und fester fixiert wird, — von dem allem finden wir bei Cyrano nichts. Dagegen tut er einen Schritt weiter und erklärt die Sinne nicht nur für trügerisch, sondern auch für unzulänglich, um alle Dinge zu erklären. Hierin müssen wir eine Anlehnung an Gassendi sehen,[25]) der ebenfalls die Unvollkommenheit der Sinne betont.[26]) Der Dämon des Sokrates erklärt dem Cyrano auf dem Mond: Zu wenig Beziehung besteht zwischen deinen Sinnen und der Erklärung aller Wunder. Im Universum gibt es Millionen von Dingen, für deren Erkenntnis du Millionen verschiedener Organe nötig hättest. Ich erkenne Dinge, die für dich nur Gegenstand des Glaubens sein können.[27])

§ 6. Die Existenz der Materie.

Wir sehen, wie Cyrano plötzlich den Gedankengang Descartes' abbrach. Nichtsdestoweniger ist aber auch für ihn die Existenz der Materie Voraussetzung.

Nach den Descartes nachgeschriebenen Gründen für den Zweifel, fährt er nach einigen allgemeinen Bemerkungen fort, über die Materie zu sprechen,[28]) ohne auch nur ein Wort über den Weg zu verlieren, der Descartes zu deren Annahme führte. Wir können uns also kaum der Annahme verschließen, daß die eigentliche Bedeutung des methodischen Zweifels, wie ihn Descartes ausspricht, Cyrano verborgen geblieben ist; denn ohne die Unmöglichkeit

---

[23]) Cyr. II, 366: nous pourrions entrer en défiance que notre vie serait un songe continuel. Vergl. Desc. Médit. 1.

[24]) Desc. Médit. 2 (I, 247 f.).

[25]) Gassendi zitiert nach: Petri Gassendi opera, 6 vols Lugduni 1658. 4°.

[26]) Gass. I, 268.

[27]) Cyr. I.

[28]) Cyr. II, 371.

seines Unterfangens zu verstehen, schreitet er über den Abgrund leichten Fußes hinweg, der zwischen dem Zweifel an allem und der Anerkennung der Körper als existierend liegt, und den Descartes scharfsinnig überbrückt hat, durch sein cogito ergo sum, durch sein Ausgehen von dem Geist, der bekannter sei als der Körper, und durch sein Weiterdenken, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Welt.[29]) Zwei andere Gründe führt Cyrano allerdings an, die recht charakteristisch sind. Er sagt:[30]) Wir könnten also zu der Überzeugung kommen, unser Leben sei ein beständiger Traum und außerhalb unserer Sinne existiere nichts; aber 1. weil solche Empfindungen in uns unter gewissen Bedingungen immer wieder sich zeigen, und 2. weil andere bezeugen, dieselben Empfindungen zu haben, schließen wir, daß es etwas außerhalb von uns gebe, das Ursache all dieser Erscheinungen sei.“ Die Erfahrung also ist es, die Cyrano für fähig hält, uns einen Schluß auf die Existenz der Körper zu erlauben; aber doch nur, fügt er hinzu, wenn die faiblesse de notre raisonnement gestützt werde durch die révélations d'un Dieu, auf den doch alles zurückgehe; — und damit tritt er Descartes wieder näher.

§ 7. Gott.

In der Tat, auch für ihn war das Dasein Gottes erste und höchste Voraussetzung. Sie ist ihm selbstverständlich, und das Dasein Gottes beweisen zu wollen, macht er nie einen Versuch. Es scheint, als ob man sonst allgemein geneigt ist, Cyrano für einen Atheisten zu erklären; selbst Bouillier[31]) ist da über ihn durchaus im unklaren. Ich verweise auf die oben angeführte Stelle Cyr. II, 82; sowie Cyr. II, 368 und Cyr. II, 178: Lettre contre un pédant.

---

[29]) Desc. Méd. 6 (I, 322ff.)

[30]) Cyr. II, 366.

[31]) Boullier I, 29: La littérature et la poésie du règne de Louis XIII et de la minorité de Louis XIV ont une teinte de licence, d'incrédulité et d'athéisme, qui témoigne tristement de cet état des esprits. Je me borne a citer les noms de Lamothe Levayer, de Naudé, de Gui Patin, de Théophile, de Cyrano de Bergerac, de Saint-Pavin, de Desbarreaux etc.

Materie und Bewegung (§§ 8—12).

§ 8. Was ist Materie?

Diese Frage zu beantworten, ist nicht so leicht, denn wir werden dabei auf Widersprüche in den Aussagen Cyranos stoßen, die sich kaum beseitigen lassen. Bei der Beantwortung dieser Frage standen sich die Anschauungen Descartes' und Gassendis schroff gegenüber. Ersterer sieht das Wesen der Materie[32]) in ihrer Ausdehnung. Letzterer nennt als ihre Haupteigenschaften die Solidität und das Gewicht.[33]) Descartes behauptet: die Materie ist divisible à l'infini, es gibt also keine unteilbaren Atome,[34]) auf deren Existenz Gassendi das Hauptgewicht legt.[35]) Im Fragment de Physique steht Cyrano offenbar auf Descartes' Seite, indem er das Wesen der Materie weder in Härte, noch in Wärme, noch in Farbe, sondern in der Ausdehnung[36]) sieht, und indem er als eine der Eigenschaften der Materie ihre Teilbarkeit ins Unendliche nennt.[37]) Aber gleichwohl sind die Gegengründe Gassendis nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben, denn an einer andren Stelle sagt er ausdrücklich, daß selbst Descartes von dem so erklärten Wesen der Materie keine Rechenschaft ablegen könne.[38])

§ 9. Der leere Raum.

Bei Descartes ist Ausdehnung und Materie ein und dasselbe, in gewissem Sinne identisch; infolgedessen muß er die Existenz des absolut leeren Raumes, des vide, oder des vacuum leugnen.[39]) So tut dies auch Cyrano im Fragment de Physique,[40]) und zwar

---

32) Desc. Princ. Phil. II, 4 (III, 123).
33) Gass. I, 259; 273.
34) Desc. Princ. Phil. II, 20 (III, 137).
35) Gass. I, 257.
36) Cyr. II, 372.
37) Cyr. II, 377.
38) Cyr. I, 407: Ainsi la matière étant divisible à l'infini, il ne faut pas douter que c'est une de ces choses, qu'il (Descartes) ne peut comprendre, ni imaginer et qu'il est bien au dessus de lui d'en rendre raison.
39) Desc. Princ. Phil. II, 5, 6, 7, 16, 17, 18, 19 (III, 124/5; 133/6). Le Monde ou Traité de la Lumière cap. IV, 231 ff.).
40) Cyr. II, 373.

aus denselben Beweisgründen hervorgehend, die Descartes als maßgebend angibt. An anderer Stelle aber[41]) glaubt er einen Widerspruch in Descartes' Leugnen des leeren Raums zu finden, und zwar auf Grund Gassendischer Argumente, die erklären, daß ohne Annahme des leeren Raums keine Bewegung denkbar sei.[42]) Diese Schwierigkeit sucht Descartes zu heben[43]) dadurch, dass er jede Bewegung als Kreisbewegung (mouvement circulaire) sieht, indem jedes Körperchen, im Kreise sich weiterbewegend, immer an die Stelle eines andren tritt. Indes will Descartes selbst diese Frage nicht endgiltig entscheiden, da die Erfahrungen noch nicht genügendes Beweismaterial gebracht hätten.[44]) Auch das wußte Cyrano; er sagt:[45]) Descartes selbst konnte nicht mehr in Bezug auf diese Frage éclaircir des doutes que la surprise de la mort l'avait contraint de laisser à la terre qu'il venait de quitter. Und auch er läßt hinter der Frage ein non liquet. So ist es zu erklären, daß er an einer andren Stelle[46]) offenbar Gassendis Anschauung verteidigt. Wie sehr ihn diese Frage in all ihren Konsequenzen beschäftigte, zeigt dort die lange Auseinandersetzung des Kastilianers,[47]) der das Vorhandensein absolut leerer Räume behauptet und ganz in Gassendischem Sinne verteidigt. Brun geht ganz fehl,[48]) wenn er hier eine Satire gegen Gassendi zu finden glaubt. Cyranos Ironie kann doch nur Descartes treffen. Brun lässt die oben angeführte Stelle Cyr. I, 406 außer acht; außerdem

---

[41]) Cyr. I, 404, 405.

[42]) Gass. I, 192: Non videtur quippe esse motus, nisi sit Inane.

[43]) Desc. Princ. Phil. II, 33 (III, 147). Le Monde ou Traité de la lumière cap. IV (IV, 232).

[44]) Desc. Le Monde ou Traité de la lumière cap. IV (IV, 234): Au reste je ne veux pas assurer pour cela qu'il n'y a point du tout du vide en la nature, . . . les expériences ne sont point suffisantes pour le prouver.

[45]) Cyr. I, 406.

[46]) Cyr. I, 74: J'ose bien dire, que si il n'y avait point de vide, il n'y aurait point de mouvement, ou il faut admettre la pénétration des corps. Il serait trop ridicule de croire que quand une mouche pousse de l'aile une parcelle d'air, cette parcelle en fait reculer devant elle une autre et qu'ainsi l'agitation du petit orteil d'une puce allât faire une bosse derrière le monde.

[47]) Cyr. I, 67 ff.

[48]) Brun 306.

ist ja auch der Rest der Behauptungen des Kastilianers durchaus ernst zu fassen, wie es Brun selbst für den ersten Teil seiner Ausführungen tut.

Das Steigen des Wassers in der Pumpe, das man früher aus dem der Natur eignen horror vacui erklärte, bringt auch Cyrano nicht mehr mit diesem veralteten Begriff zusammen. Seine Erklärung[49]) ist durchaus modern und beweist, daß er sich die Resultate der damaligen neuen Entdeckungen auf naturwissenschaftlichem Gebiete zu eigen gemacht hatte; ebenso wie sein Lehrer Gassendi.

§ 10. Die Bewegung und die Ruhe.

Schon in der Definition des Begriffs der Bewegung sieht man, daß hier Cyrano ganz unter Descartes' Einfluß steht. Gassendi nimmt seine Definition von Epikur, seinem anerkannten Meister; er nennt Bewegung: μετάθεσις ἀπὸ τόπῳ εἰς τόπον: migratio de loco in locum.[50]) Denn Epikur und mit ihm Gassendi fassen die Materie auf als in dem Rahmen der Ausdehnung oder des Raumes befindlich und sich bewegend.[51]) Nach Descartesscher Auffassung dagegen,[52]) der, wie wir sehen, auch Cyrano folgt, ist Materie und Ausdehnung dasselbe.[53]) Demgemäß mußten sie Gassendis Definition für ungenügend erklären; und nach ihnen besteht die Natur der Bewegung[54]) darin, qu'il est le passage d'un corps du voisinage de certains êtres dans le voisinage d'autres êtres.

In derselben Reihenfolge wie bei Descartes folgt jetzt in Cyranos Fragment de Physique die Behandlung der Frage vom Zustand der Ruhe; und wie Descartes kommt er zu dem Resultat, daß man von Ruhe nur in relativem Sinne sprechen könne; denn wenn ein Körper aus der Nachbarschaft des einen in die eines andren sich

---

[49]) Cyr. I, 75: étant jointe avec l'air d'une nuance imperceptible, elle (l'eau) s'élève quand on élève en haut l'air, qui la tient embrassée.

[50]) Gass. I, 338.

[51]) Gass. I, 229 ff.

[52]) Vergl. § 8.

[53]) Vergl. § 8 und Cyr. II, 379.

[54]) Desc. Princ. Phil. II, 24, 25 (III, 139/40). Cyr. II, 378.

bewegt, so ist der Akt der Trennung beiden gemeinsam. Dieser löst sich sowohl von jenem, wie jener von diesem; der eine bewegt sich also nur mit Rücksicht auf den andren.[55]) Ob ich mich um meine Achse drehe, oder ob die Welt sich um mich dreht, in beiden Fällen, sind beide Körper, relativ gefaßt, in Bewegung oder in Ruhe.[56]) Diese Ausdrücke gehören also nur dem Sprachgebrauch an, vor dem man sich zu hüten hat. Auch in Bezug auf einen näheren und einen ferneren Gegenstand kann ein Körper gleichzeitig in Ruhe und in Bewegung sein; so ein im Wasser schwimmendes Schiff mit Bezug auf das Wasser und mit Bezug auf das Ufer.[57]) Es läßt sich höchstens dem Körper bestimmt die Bewegung zuschreiben, indem der Grund der Bewegung liegt.

§ 11. Die Gründe der Bewegung.

Auch bei der Erörterung der Gründe der Bewegung schließt sich Cyrano Descartes an. Neben der ingenerabilitas und incorruptibilitas, Eigenschaften, die Aristoteles schon der Materie beilegte, erkannte Gassendi in den von ihm angenommenen Atomen vor allem Solidität und Widerstandskraft, auch hierin Epikur und Lukretius folgend. Ebenfalls diesen und Demokrits Ansichten gemäß verlegt er schließlich auch das Prinzip der Bewegung in die Materie selbst. Jedes Atom hat von Natur seine Kraft der Bewegung in sich.[58]) Mit diesem Grundsatz sprach Gassendi einen tief einschneidenden Gegensatz zum Kartesianismus aus. Descartes erkannte der Materie nur die Ausdehnung als Eigenschaft zu; und verlegte den Ursprung jeder Bewegung in Gott. Auch Gassendi stellt sich Gott als den Schöpfer der beweglichen Materie vor, aber nachdem die Welt einmal in Bewegung gesetzt ist, braucht Gott nicht mehr einzugreifen; während alles was im Kartesianismus

---

[55]) Cyr. II, 379.

[56]) Cyr. II, 380.

[57]) Cyr. II, 381; Desc. Princ. Phil. II, 29.

[58]) Gass. I, 334: Notum est enim ex antedictis, atomos, quas illi dixerunt esse rerum materiam, habitas iis fuisse non inertes, immobilesque, sed actuosissimas et mobilissimas potius . . . 335: Fecisse melius ei videntur, qui agendi principium fecere corporeum ac censuere adeo materiam non inertem, sed actuosam esse.

den Keim des Okkasionalismus in sich trägt, geradezu dieser Ansicht zuwiderläuft.[59]) Der Dualismus Descartes' stellt sich die Materie als kraft- und tatlos dar, ohne den concours ordinaire de Dieu; und gerade letzteren leugnet Gassendi entschieden, und nicht mit Unrecht behauptet er, daß die Ausdehnung allein nicht genüge, um die Natur der Dinge zu erklären. Die moderne Anschauung hat ihm recht gegeben: die Identität von Materie und Ausdehnung ist ein heutzutage nicht mehr maßgebender Grundsatz.[60])

In diesem Kampfe steht Cyrano auf Descartes' Seite, wenigstens im Fragment de Physique. Dort spricht er es aus, dass Gott die Welt geschaffen habe, jedem Teilchen der Körper seine Bewegung verleihe, und dass der Bestand aller Dinge in der Welt nur möglich sei durch die fortdauernde Einwirkung Gottes.[61]) Wir kommen indes in andrem Zusammenhang auf die Stellung, die Cyrano Gott anweist, zurück. Der Widerspruch, den man an einer andren Stelle[62]) gegen das Obengesagte finden könnte, fällt in sich zusammen durch die ironische Auffassung, die man derselben offenbar geben muß.

§ 12. Es gibt nur eine Materie.

So lehrte Descartes,[63]) und Cyrano folgte ihm auch hierin. Wir sehen wohl Wasser, Feuer und Luft, als verschiedene Dinge, aber in Wirklichkeit sind alle eins und dasselbe; es gibt nur eine Materie, die als ausgezeichnete Schauspielerin in mannigfachem

---

[59]) Desc. Princ. Phil. II, 36 (III, 150): Pour ce qui est de la première cause, il me semble qu'il est évident, qu'il n'y en a point d'autre que Dieu, qui par sa toute puissance a créé la matière avec le mouvement et le repos de ses parties, et qui conserve maintenant en l'univers par son concours ordinaire autant de mouvement et de repos qu'il y en a mis en le créant.

[60]) Lotze, Grundzüge der Naturphilosophie, Leipzig 1882. — § 29.

G. Noodt, Prinzipien der Descartesschen Naturphilosophie, Dissertation. Berlin 1893.

[61]) Cyr. II, 382: S'il ne continuait toujours l'action, par laquelle il nous a tiré du néant, pour nous conserver, nous cesserions d'être tout à coup.

[62]) Cyr. I, 13.

[63]) Desc. Princ. Phil. II, 22 (III, 138): Il n'est pas malaisé d'inférer de tout ceci que la terre et les cieux sont faits d'une même matière.

Gewand erscheint.[64]) Die Erklärungen der verschiedenen Wirkungen der Materie, warum Feuer brennt und Wasser nicht,[65]) sind bloßer Ausfluß von Cyranos Phantasie. Aber die Tatsache des tout est en tout steht ihm fest.[66]) Allerdings nicht in dem Sinne, wie wir heute es verstehen würden, versucht er nachzuweisen, daß im Wasser Elemente der Erde, in der Erde solche der Luft, im Feuer solche des Wassers u. s. f. sind. Auch an den seltsamen Beispielen, die er anführt,[67]) sieht man nicht, welchen Grad von Klarheit seine Vorstellungen in diesem Punkte besaßen. Eins aber zeigen sie sehr deutlich, nämlich, mit welch aufmerksamen Augen Cyrano die Natur betrachtete, mit welchem Staunen er die geschaffenen Dinge und die Wunder der Welt anschaute, und wie sein ganzes Wesen erfüllt war von einer tiefen Liebe zu der Schönheit der Natur. Allen Dingen, leblosen wie lebenden, brachte er ein tiefes Interesse und Verständnis entgegen.

Cyranos Stellung zum Descartesschen Automatismus (§§ 13—16).

§ 13. Seine Liebe zur Natur.

Damit kommen wir auf einen Punkt zu sprechen, der der Widerspiegelung Descartesscher Gedanken in Cyranos Kopf eine besondere Färbung gibt. Gassendis Lehren waren doch nicht so ganz spurlos an ihm vorübergegangen, wie es nach dem bis jetzt erwähnten den Anschein haben könnte. Wir sahen, wie er Descartes' Ideen Schritt für Schritt folgt. Aber wo dieselben anfangen, seinem eigenen Wesen zu widersprechen, da machte er einfach Halt und bringt seine eigenen Gedanken oder jedenfalls solche, die ihm besser passen. So bleibt er doch in etwa seiner Devise treu: Nullius addictus jurare in verba magistri.

Ein Grundzug seines Wesens war nun, wie wir sahen, die Liebe zur Natur. „Hé bien!“ ruft er aus, „Vous autres hommes

[64]) Cyr. I, 68.
[65]) Cyr. I, 69.
[66]) Cyr. I, 76.
[67]) Cyr. I, 76–82.

Vous regardez éternellement les choses, mais Vous ne les contemplez jamais.“ Cyrano betrachtete die Natur liebevoll. Er sah überall Leben. Und die von Descartes aus seinem Dualismus gezogene Konsequenz,[68]) die Körper seien nur Automaten, das Tier sei vernunftlos, mußte ihn in seinem innersten Wesen abstoßen.

§ 14. Die Tiere und Pflanzen haben Vernunft.

Inwiefern sich Cyrano mit dieser Behauptung der Inkonsequenz schuldig machte und in Widerspruch verwickelte mit andern von Descartes übernommenen Ideen, das ist ihm wohl kaum klar geworden. Unbedenklich ging er, seiner Natur folgend, ins feindliche Lager über. Descartes schloß aus der für ihn bewiesenen Tatsache, daß die Tiere nicht sprechen könnten, daß sie keine Vernunft besässen.[69]) Dagegen wendet sich Cyrano mit seiner Satire, deren Ernst allerdings meist nicht zu verkennen ist. Und da handelt er als echter und getreuer Schüler Gassendis, der Descartes' Automatismus angriff,[70]) und den Mineralien und Pflanzen Sensibilität, den Tieren die Fähigkeit der Sprache zuerkannte.[71]) Auf dem Mond und der Sonne lebt alles, die Pflanzen und sogar die Steine.

Schon früher hatte die Satire sich oft gegen die gerichtet, die den Tieren die Vernunft absprachen. Montaigne in seiner apologie de Raymond de Sebonde hatte erklärt, daß die Tiere soviel und oft mehr Vernunft zeigen als die Menschen. Hieronymus Rosarius schrieb im 16. Jahrhundert ein Buch, das den Titel führte: Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine, und das Gabriel Naudaeus 1648 herausgab.[72]) Henricus Morus läßt sogar Papageien und Elstern mit Verstand reden. Ähnliches bringt Charron in seinem Buch: De la sagesse I, 8.[73]) Dieselbe Bahn wandelt Cyrano. Auf dem Mond wird der Mensch als ein Tier betrachtet, jeder Vernunft bar. Cyrano wird auf dem Mond als Un-

---

[68]) Desc. Les passions de l'âme I, 4, 5, 6. L'Homme (IV, 335; 347 ff.).
[69]) Desc. Méth. V (I).
[70]) In der Objection V gegen Desc. Méditationes (Cousin Ed. II, 108 ff.).
[71]) Gass. II, 328.
[72]) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus. 2 Bde: I, 201.
[73]) Bouillier I, 140 Anm.

geheuer in einen Käfig gesteckt.[74]) Auf der Sonne wird ihm im Reich der Vögel der Prozess gemacht,[75]) weil er zu der Kategorie von Wesen gehöre, die sich Menschen nenne, die sich einbilde, die Welt sei für sie da, und sie besäßen Vernunft. Hé quoi, murmeln die Vögel hinter seinem Rücken, il n'a ni bec, ni plumes, ni griffes, et son âme serait spirituelle! oh, Dieux, quelle impertinence![76])

Ein ganzer Abschnitt des „royaume des oiseaux" enthält nur „Plaidoyé au parlement des oiseaux, les chambres assemblées, contre un animal, accusé d'être homme."[77]) Und vor diesen Vogelrichtern weiß sich Cyrano nur dadurch zu helfen, daß er sich für einen Affen ausgibt.[78]) Aber selbst damit überlistet er die Vögel nicht, denn die sind viel zu klug. Sie halten einen Menschen für quelque chose de si abominable, qu'il était utile qu'on crût que ce n'était qu'un être imaginaire.[79]) Ja, der Staatsanwalt im Reich der Vögel erklärt être né homme sei gleichbedeutend mit dégradé de la raison et de l'immortalité.[80])

Die Bäume haben dieselben geistigen Fähigkeiten wie die Menschen, sie lieben und hassen ebenso wie diese.[81]) Ja, der Kohlkopf ist dem Menschen bedeutend überlegen. In einer langen Auseinandersetzung,[82]) die an eine ganz ähnliche Stelle bei Gassendi[83]) erinnert, vergleicht Cyrano Mensch und Kohlkopf. Das Resultat ist: le chou nous est superieur par un intellect universel, une connaissance parfaite de toutes les choses dans leurs causes.[84]) Wenn Moses vom Baume der Erkenntnis spricht, so will er damit nur sagen, dass die Pflanzen die vollkommene Philosophie besitzen.[85])

---

74) Cyr. I, 40.
75) Cyr. I, 316 ff.
76) Cyr. I, 319, 320.
77) Cyr. I, 334.
78) Cyr. I. 321.
79) Cyr. I, 322.
80) Cyr. I, 334.
81) Cyr. I, 361 ff.
82) Cyr. I, 113—119.
83) Gass. II, 556.
84) Cyr. I, 117.
85) Cyr. I, 118.

Es ist nicht schwer, aus all diesem die Satire herauszulesen, deren Hauptangriffspunkt ist: die Tiere seien vernunftlos. Wir deuteten schon an, daß hier Cyrano auf Gassendis Seite steht, der allen Dingen auf der Erde eine gewisse intellektuelle Fähigkeit zusprach.[86])

§ 15. Die Tiere und Pflanzen sprechen.

Descartes hatte den Tieren die Fähigkeit der Sprache abgestritten.[87]) Gassendi dagegen erklärt,[88]) unsere Sprache hätten die Tiere allerdings nicht, aber eine Art und Weise des Ausdrucks, mit der sie sich unter sich selbst verständigen, und der, falls wir die nötigen Organe hätten, auch wir zu folgen imstande wären, ließe sich ihnen jedenfalls nicht abstreiten. Demgemäß stattet auch Cyrano all seine Tiergestalten mit Sprache aus. Die Vögel sprechen, flötend und singend.[89]) Daß die Bäume auf der Sonne griechisch sprechen,[90]) hat nichts Wunderbares, stammen sie doch von den Eichen des Heines von Dodona in Epirus, die schon den Griechen ein heiliges Orakel waren. Die Sprache der anderen Bäume ist der leise Hauch und das Rauschen, das durch ihre Blätter geht.[91])

§ 16. Die Allbeseeltheit der Welt.

Gassendi sprach den Dingen nicht nur eine Art anima zu; er erkannte auch eine geistige Verbindung zwischen allen Erscheinungen der Welt an.

In Übereinstimmung mit der vorsokratischen Philosophie, und wohl in engerer Anlehnung an naturphilosophische Ideen der Renaissance hielt er die Welt für ἔμψυχος καὶ νοερός.

---

[86]) Gass. II, 3: Ceterum autem, si cum anima tribuatur vulgo solum plantis et brutis ac hominibus, id non obstat quominus videatur plerisque attribuenda esse metallis et lapidibus.

[87]) Desc. Méth. V.

[88]) Gass. II, 522, 523.

[89]) Cyr. I, 312, 289—90.

[90]) Cyr. I, 352—55.

[91]) Cyr. I, 357.

In dem Widerstand der schweren Körper, sich von der Erde zu trennen, in der Anziehungskraft, war er geneigt, eine Art von Gefühl, eine bewußte Kraft anzunehmen.[92]) In den Atomen muß ein gewisser Geist stecken, der sie bewusst regiert, den wir zu erkennen aber nicht imstande sind. Die ganze Welt ist beseelt.[93]) Daran dachte offenbar Cyrano, wenn er verschiedentlich von Dingen redet, die wir in unserer Zeit mit dem Namen Telepathie bezeichnen würden. Und es läßt sich nicht leugnen, daß trotz ihres phantastischen Anstrichs diese Allbeseeltheit der Welt, wie sie Cyrano schildert, soviel natürlicher und sinnreicher ist als etwa die Märchengeschichten von den Saganen des Bombastus Theophrastus Paracelsus.[94]) Campanella, der nach seinem Tode auf der Sonne im Lande der Philosophen lebt, weiß von der Ankunft Descartes' schon, obgleich dieser noch drei Meilen von ihm entfernt ist. Es nimmt sich dann im folgenden äußerst seltsam aus, wie Descartes, der wirklich bald darauf erscheint, dem erstaunten Cyrano die Erklärung dieser Tatsache ganz in Gassendischem Sinne gibt: Die Körper atmen gewisse Atombilder aus, die Form und Proportion des Gegenstandes trotz ihrer Bewegung behalten. Auf der Erde, wo die Seele in der groben Materie des menschlichen Leibes eingeschlossen ist, kommt die Wirksamkeit dieser Atome nur selten zu tage; aber hier auf der Sonne empfinden wir es, wenn sie sich in unsere Seele einprägen und uns ferne Dinge mitteilen, die die fünf Sinne nicht erfassen können.[95]) Ähnlich ist die Erklärung für die Erscheinung, daß man durch bloßes Anpassen der Bewegung und Lage der Glieder, sowie durch blosses Nachahmen der Gesten und Mienen eines anderen Wesens dieselben Gefühle und Ideen nachzuempfinden und nachzubilden im stande sei, die dies andere Wesen in dem betreffenden Augenblick habe; denn dieselbe

[92]) P. F. Thomas: La philosophie de Gassendi, p. 111.

[93]) Gass. II, 3: cur non possit quoque attribuendo [anima] videri terrae? Equid repugnat esse in terra genus vitae et cognitionis, quod nobis Homuncionibus et Terrigenis, seu pusillimis particulis terrae assequi non liceat.

[94]) Rixner und Siber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts. Sulzbach 1819—26. Heft I, 71—73.

[95]) Cyr. I, 442—444.

Disposition der Materie müsse natürlicherweise dieselben Gedanken produzieren.[96])

In der Tat, Cyrano ist hier weit von dem Dualismus Descartes' entfernt. Es wird kaum möglich sein, diese Widersprüche völlig miteinander auszusöhnen. Wo sah er selbst die Wahrheit, wenn er an der einen Stelle sich so, an der anderen entgegengesetzt erklärt. Begnügen wir uns vorläufig mit der Tatsache, daß Cyrano trotz seiner Verfechtung Descartesscher Theorien auch mit Gassendis Atomenlehre hinreichend vertraut war, um dies an manchen Punkten zu zeigen.[97])

Erklärung der Arbeit der Sinnesorgane (§§ 17—21).

§ 17. Das Sehen.

So erklärt er auch die Arbeit der Sinnesorgane durch die Bewegung unteilbarer Atome[98]).

Descartes erklärt das Sehen durch Lichtteilchen, die von dem hellen Körper fortgeschleudert werden[99]). Ganz anders Cyrano. Er sagt[100]), die Häutchen der Augen lassen einen Feuerstaub durch, der aus den Augen kommt, und den man Gesichtsstrahlen nennt. Werden diese Strahlen durch einen undurchsichtigen Gegenstand aufgehalten, so kehren sie zum Auge zurück, nicht ohne die unzählige Menge kleiner Atome, die das Bild des betreffenden Körpers bilden, mit zum Auge zurückzureißen. Woher hat Cyrano diese seltsame Theorie? Von Descartes nicht, wie wir sahen; aber auch nicht von Gassendi. Dieser entschied sich in dem Streit: an visio fiat per emissionem cuiuspiam rei ex oculis,

---

[96]) Cyr. I, 388, 389.

[97]) Cyr. I, 131 ff., 159, 160.

[98]) Cyr. I, 163.

[99]) Desc. Dioptr. (III, 3). Je désire que Vous pensiez que la lumière n'est autre chose dans les corps, qu'on nomme lumineux, qu'un certain mouvement ou une action fort prompte et fort vive, qui passe vers nos yeux par l'entremise de l'air et des autres corps transparents. Desc. Dioptr. (III, 9) Pour l'ordinaire des hommes, ils ne voient que par l'action, qui vient des objets; car l'experience nous montre que ces objets doivent être illuminés, pour être vus, et non point nos yeux pour les voir.

[100]) Cyr. I, 136.

an vero potius per receptionem cuiuspiam rei ex ipsis rebus? für die letztere Alternative, indem er der Bilderhypothese Epikurs, Demokrits und der jüngeren Peripatetiker folgte. Diese behaupteten, aus den Körpern strömten quaedam simulacra derselben aus, allerdings nicht, wie Aristoteles erklärte: formae sine materia, sondern aus Atomen bestehend; diese treffen das Auge und erregen den Sehvorgang[101]). Diese simulacra corporum sind offenbar das, was Cyrano l'image de l'objet nennt[102]). Und wenn er dies erklärt: cette image n'étant qu'un nombre infini de petits corps qui s'exhalent continuellement en égale superficie de l'objet regardé[103]), so ist das nichts andres als die Erläuterung Epikurs: ab omnibus corporibus ingi fluorė quaedam simulacra manare[104]).

Aber während Gassendi ausdrücklich sagt[105]): videtur imprimis nihil esse necesse, ut quidpiam ex oculis prodeat quod in res visas emittatur, verbindet die Theorie Cyranos beide oben angeführten Alternativen: Vom Auge gehen Strahlen aus, diese werden vom Körper zurückgeworfen, und reißen die simulacra mit. Eine Verbindung beider Anschauungen findet sich schon bei Galenus, bei den Stoikern Chrysippus und Apollodorus und bei Hipparch[106]); aber nirgend so, wie sie sich Cyrano zurechtgelegt hat.

§ 18. Das Hören.

Wie kommt es, daß wir einen Ton hören? Kommt aus den Ohren ein Schwamm, der die Musik trinkt[107]), um sie zurückzubringen? Der Harfenspieler, der die Seiten seines Instrumentes schlägt, setzt dadurch die kleineren Luftteilchen, ces petits riens

---

[101]) Gass. II, 374 [Plutarch: simulacrorum insinuatio; Cicero: idolorum incursio].

[102]) Cyr. I, 137.

[103]) Ebenda.

[104]) Gass. II, 374.

[105]) Gass. II, 375.

[106]) Gass. II, 372, 373: arbitrati sunt prodire ex oculis radios aërem usque ad rem visam sic procudentes intendentesque, ut inde fiat veluti conus, cuius cuspis sit in superficie oculi et in ipsa re visa; ac veluti manus baculo admoto sentit quodam, . . . sic visum . . . sentire putant.

[107]) Cyr. I, 139.

corporels, in Bewegung und jagt sie durch das Ohr in das Gehirn [108]). Ist der Ton hoch, so waren die Luftteilchen heftig erschüttert, und umgekehrt.

§ 19. Das Tasten.

Nimmt man an, que de toute matière palpable, il se fait une emission perpetuelle de petits corps, so ist die Erklärung des Tastgefühls einfach [109]). Das Organ des Tastens ist auf der ganzen Oberfläche des Körpers verbreitet [110]). Dem fügt Cyrano zu: je näher das Glied, mit dem wir tasten, dem Kopfe ist, desto eher unterscheiden wir, was der berührte Gegenstand ist. Die Erklärung, die er hiefür gibt, ist recht phantasiereich: Unsere Haut hat überall kleine Poren und Löcher; und durch diese verlieren die Nerven, die das Tastgefühl zum Gehirn transportieren, eine um so größere Zahl der empfangenen Atome, je ferner der Endpunkt der Reise ist [111]).

§ 20. Das Schmecken.

Wir schmecken eine Frucht, weil dieselbe im Mund eine, je nach der Frucht verschiedene, Art von Salz auflöst und in die Nerven von Gaumen und Zunge dringen läßt [112]).

§ 21. Das Riechen.

Der Geruch entsteht durch beständige Emission kleiner Körper von seiten des betreffenden Gegenstands [113]).

Schöpfung und Entwicklung der Materie (§§ 22 und 23).

§ 22. Die Ewigkeit der Welt.

Für die Philosophie des 17. Jahrhunderts gab es eine Autorität, mit der sie rechnen muste, und vor deren Tyrannei sie sich

[108]) Ebenda; vergleiche dazu: Gass. II, 363: aer a sonante corpore compulsus suoque modo figuratus, ubi est ingressus in aurem, apellit primum ad tympanum etc.

[109]) Cyr. I, 141.

[110]) Ebenda, vergleiche dazu: Gass. II, 353: esse ipsi tactui sensorium toto diffusum corpore.

[111]) Cyr. I, 142.

[112]) Cyr. I, 142; vergleiche dazu: Gass. II, 357.

[113]) Cyr. I, 143; vergleiche dazu: Gass. II, 260.

mehr als einmal beugte. Das war die Kirche. Man suchte möglichst jeden Konflikt mit ihr zu vermeiden, denn sie hatte die Macht. Die Widersprüche, die sich zwischen kirchlichen Dogmen und philosophischen Grundsätzen und Erkenntnissen herausstellten, versuchte man mit krampfhaftem Bemühen aufzuheben. Die Behauptung von der Ewigkeit der Welt widersprach aber der christlichen Schöpfungsgeschichte.

Xenophanes, Parmenides, Melissus der Chaldäer(?), Pythagoras, Plato und Aristoteles lehren, so sagt Gassendi [114]), die Welt habe keinen Anfang gehabt und sei ewig. Empedokles dagegen, Heraklit, Anaximander, Anaximenes, Anaxagoras, Archelaus, Diogenes von Apollonien, Leukippus, Demokritus, Epikur, Zeno und die Stoiker erkennen der Welt einen Anfang zu. Gassendi selbst, getreu Epikur folgend, schließt sich letzterer Ansicht an. Er bleibt so also auch in Übereinstimmung mit Dogma und Kirche, zumal er ausdrücklich Gott als den Schöpfer hinstellt [115]).

Cyrano folgt auch in diesem Punkte Gassendi nicht. Obwohl er an einer Stelle sagt, daß in solchen Dingen die Vernunft vor dem Glauben zurückstehen müsse [116]), und an einer anderen die Ewigkeit der Welt für „une rêverie contraire à ce que la foi nous apprend erklärt [117]), gibt er doch gleichzeitig zu, daß seine lebhafte Einbildungskraft sich bei dieser Entscheidung nicht beruhigt hat [118]). Bei dem kirchlichen Dogma bleibt ihm der Ewigkeitsgedanke le premier obstacle, qui nous arrête [119]). Der menschliche Verstand sei allerdings nicht stark genug, um diese gewaltige Idee in sich aufzufassen und zu begreifen, wie dies große, schöne und so wohl geordnete Universum ohne Schöpfung habe entstehen können. Wir verstehen die Ewigkeit der Welt nicht; und deshalb schreiben wir die Schöpfung einem Gott zu; aber sind wir so nicht „semblable à celui, qui s'enfoncerait dans la rivière de peur d'être

---

114) Gass. I, 162.
115) Gass. I, 163 ff.
116) Cyr. I, 18.
117) Cyr. I, 96.
118) Cyr. I, 18.
119) Cyr. I, 130.

mouillé de la pluie"[120]). Wie will man, fragt er sich verzweifelt, den Schritt vom Nichts zum Atom erklären, der so gewaltig ist, dass „la cervelle la plus aigue n'y saurait pénétrer[121]). Um sich aus diesem verwirrenden Labyrinth zu retten, gibt es nur einen Ausweg: zugleich mit Gott eine ewige Materie anzunehmen.

§ 23. Evolutionsgedanken.

Wenn schon im Vorigen Cyrano seinen eigenen Weg ging, so noch mehr in einem anderen Punkte, nämlich in der Frage: Wie hat man sich dann weiter die Fortentwickelung der Materie bis zu den so mannigfaltig variierten Phänomenen der Natur zu erklären?

Die kirchliche Schöpfungsgeschichte lehrt, dass Gott die Welt von Anfang an in ihrer endgültigen Form schuf. In dem Sinne spricht sich auch Descartes[122]) aus (Méth. V), obgleich er selbst viel mehr zu Entwicklungsgedanken hinneigte, als dort zu ersehen ist. Nur in einem Satz drückt er sich vorsichtig so aus, dass man das Wesen der Welt wohl leichter verstehen könne, wenn man sie in ihrer allmählichen Entwicklung betrachte, als wenn man sie als schlechthin gegeben und fertig ansehe. Seine Zurückhaltung ist wohl ausschliesslich auf die abschreckende Wirkung von Galilei's Verurteilung zurückzuführen, und auf das Bestreben Descartes', jede Kollision mit der geoffenbarten Religion zu vermeiden.[123])

Aber Cyrano beruhigte sich bei der einmaligen, endgültigen Schöpfung aller Dinge durch Gott nicht. Die Art und Weise allerdings, wie er sich das gewaltige Rätsel der Entwicklung vom Atom bis zur Mannigfaltigkeit der Dinge zu erklären sucht, war gewiss auch für ihn selbst nur ein Produkt seiner Phantasie. Aber der Gedanke beherrscht ihn; und unbewusst nähert er sich einer uns heute ganz vertrauten Theorie, nämlich der Evolutions- oder Transformationstheorie.

---

[120]) Ebenda.
[121]) Cyr. I, 131.
[122]) Desc. Méth. V (I).
[123]) Cf. Übersetzung des Disc. d. l. méth. von Dr. L. Fischer. S. 63. Anmerkung.

P. A. Brun hat zuerst darauf hingewiesen[124]), und offenbar mit Recht, wenn auch sein Versuch, Cyrano in eine Reihe mit Darwin, Haeckel, und Spencer zu stellen, übertrieben ist. Die creatio spontanea war ein damals viel diskutiertes Thema.[125]) Sie mag auch bei Cyrano zur Bildung manchen Gedankens massgebend gewesen sein. Nichtsdestoweniger bleibt seine Idee eine beachtenswerte. Er nimmt eine stufenweise Entwicklung der Materie an, vom einfacheren zum komplizierteren Geschöpf, mit dem Prinzip der Vervollkommnung.[126])

Von der Gassendi'schen Lehre ausgehend, dass die verschiedene Zahl von verschieden geformten Atomen der Grund der Verschiedenheit der Erscheinungen der Materie sei legt Cyrano der Materie von Anfang an die Absicht bei, den Menschen zu formen; und es ist ihm sehr klar, dass der Weg zu diesem Ziel nur durch unendlich viele und mannigfache Formen führt.[127]) Ein gewisser Ernst lässt sich seinen Ausführungen nicht abstreiten, wenn auch gelegentlich bei Anwendungen der Theorie, wieder die Phantasie die Oberhand gewinnt. So schildert er, wie auf der Sonne vor seinen Augen ein wunderschöner Granatapfel sich in ein Lebewesen verwandelt[128]); oder, infolge der zuerst langsamen, dann rasend schnellen tanzenden Bewegung von Tausenden kleiner lebendiger Wesen entsteht allmählich ein grosser Mensch, bei dem man natürlich die vorher deutlich zu erkennende Bewegung der kleinen Wesen nicht mehr unterscheiden kann.[129])

[124]) Brun, 306ff.

[125]) Cf. Gass. II, 260: De animalibus sponte nascentis. Desgl. M. de Lanessan, le transformisme, l'évolution de la matière et des Etres vivants.

[126]) Cyr. I, 156: Tous les êtres dans la nature tendent au plus parfait; et aspirent à devenir hommes.

[127]) Cyr. I, 133: Un peu moins de certaines figures, c'eût été un orme, un peuplier, un saule; un peu moins de certaines figures c'eût été la plante sensitive, une huître à l'écaille, un ver, une mouche, une grenouille, un moineau, un singe, un homme. I, 134: Un million de fois cette matière s'acheminant au dessein d'un homme, s'est arrêté à former tantôt une pierre, tantôt du plomb, tantôt du corail, tantôt une fleur, tantôt une comète; et tout cela à cause du plus ou du moins de certaines figures, qu'il fallait, ou qu'il ne fallait pas, à designer un homme.

[128]) Cyr. I, 285.

[129]) Cyr. I, 291; vergl. auch Cyr. I, 156.

Kosmologische Gedanken (§§ 24—27).

§ 24. Die Sonnenflecken.

Einen großen Platz in den phantasiereichen Ausführungen Cyranos nehmen kosmologische Betrachtungen ein, wie dies ja bei Reisen nach Sonne und Mond nicht wundernehmen kann.

Und gerade diese sind wohl am meisten rein gehalten von allzu seltsamen Ausschmückungen; besonders in bezug auf die Sonnenflecken und die Bewegung der Himmelskörper sind seine Ansichten im großen und ganzen richtig.

Die Kraft, die die Entwicklung des Weltalls bewirkt, ist das Feuer[130]); ein Gedanke, der schon von Gassendi wieder aufgenommen worden war. Für die Art der Entstehung der Welt sind die Sonnenflecken die wichtigsten Momente. Das, was wir mit bloßem Auge nur als gewisse dunkle Flecke sehen, sind in Wirklichkeit, wie scharfe Fernrohre beweisen, des mondes, qui se construisent.[131]) Ebenso, wie das Feuer die Asche, die es zu ersticken droht, wegschleudert, und wie der Körper durch Erbrechen Verdauungsstörungen beseitigt, so entledigen sich die Sonnen jeden Tag von den Resten der Materie, die ihr Feuer nährt.[132]). Dieser Schaum der sich reinigenden Sonne ist der erste Ursprung der die Sonne umgebenden Himmelskörper.[133]) Vielleicht zehrt sich so die Sonne allmählich auf, und wird in unabsehbarer Zeit vielleicht un globe opaque comme la terre.[134]) All diese Fragen waren damals zeitgemäß. Im Hotel de Rambouillet bildeten sie einen großen Teil des Gesprächstoffs.[135]) Es ist wohl kein Zweifel, daß sich Cyrano in bezug auf die Lehre von den Sonnenflecken an Descartes[136]) anschließt.

---

[130]) Cyr. I, 133: le feu est le constructeur des parties et du tout de l'univers.

[131]) Cyr. I, 21.

[132]) Cyr. I, 19.

[133]) Cyr. I, 18.

[134]) Cyr. I, 257.

[135]) Brun, 302.

[136]) Desc. Le Monde.

§ 25. Die Bewegung der Himmelskörper.

Aber nicht so in bezug auf die Theorie der Bewegung der Himmelskörper, wo Descartes eine Konzession an die kirchliche Lehre machte, Cyrano dagegen frei der Ansicht das Wort redete, die sicherlich auch Descartes in seinem Innern als die richtige anerkannte. Das Bild, das sich die älteste Philosophie vom Weltall machte — die Erde unbeweglich inmitten der sie umgebenden Welt, in der Form einer Scheibe, von dem großen Himmelsgewölbe überdeckt —, hatte noch im griechischen Altertum anderen, aufgeklärteren Anschauungen weichen müssen. Das philolaische System der Pythagoreer setzte das reinste und geistigste Element, das heilige Feuer, die Hestia, in die Mitte der Welt; und um dies bewegten sich nach ihrer Anschauung Erde und Gegenerde. Aristarch von Samos führte diese kühne Idee weiter aus[137]), widerlegte dagegen erhobene Einwürfe und stellte ein heliozentrisches System auf.[138]) Aber dauernde Anerkennung gewannen diese kühnen Spekulationen nicht. Die alexandrinischen Gelehrten, vor allem Ptolemäus, und mit ihnen das gesamte Mittelalter hielten an dem alten aristotelischen, geozentrischen Sphärensystem fest. Die allmählich sich ergebenden Unzulänglichkeiten und die Ungleichheit der Planetenbewegung suchte man vergeblich durch Annahme neuer Sphären und exzentrischer Kreise, und durch die Theorie der Epizyklen zu beseitigen. Der heilige Augustinus sogar, von dem Cyrano bewundernd sagt: ce grand personnage dont le génie était fort éclairé, erklärt: Die Erde sei platt wie ein Ofen und schwimme auf dem Wasser, wie die Hälfte einer durchgeschnittenen Apfelsine. Und noch Melanchthon hielt die Neuerung des Kopernikus für eine „neue so böse und gottlose Meinung“, daß er die Obrigkeit zur Unterdrückung derselben anrief.

---

[137]) Vergl. Genaueres: W. Förster, Sammlung wissenschaftlicher Vorträge. Berlin 1876. I, S. 15 ff.: Die Astronomie des Altertums und des Mittelalters im Verhältnis zur neueren Entwicklung (Febr. 1860). Desgl. Lange (ed. 1866) S. 63. Desgl. William Whewell: History of the inductive sciences, London 1847. 3 vols; cf. I, 159 ff., 264, 388 ff.

[138]) Kuhlenbeck, Giordano Brunos Dialoge (de l'infinito, universo e mondi) übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Dr. Leo K. Leipzig. IV.

Das Verdienst, den Kampf gegen das alte komplizierte und unnatürliche System nach Aristarch wieder aufgenommen zu haben, knüpft sich an die Namen: Cusa, Kopernikus, Bruno und Galileï. Kopernikus setzte die Sonne, die Weltleuchte, die die ganze Familie kreisender Gestirne lenkt, in die Mitte des schönen Naturtempels, wie auf einen königlichen Thron.[139]) Aber jenseits der Sonne und der Planeten ließ er, und noch Kepler, den unbeweglichen Fixsternhimmel stehen, als Grenze der Welt. Giordano Brunos Feuergeist riß auch diese letzte Schranke nieder und erkannte die Sonnennatur der Fixsterne, die den Blick in die Unendlichkeit des Weltalls freigab.

Descartes fand einen Ausweg, um in dieser Frage jeden Streit mit den Theologen zu vermeiden. Seine Übereinstimmung mit der Kirchenlehre war allerdings nur dem Wortlaut nach vorhanden. Er behauptet: die Erde ruhe, nämlich im Hinblick auf ihre nächste Umgebung, da sie in der den Himmelsraum erfüllenden flüssigen Materie schwimme.[140]) So bewegt er die Erde, ohne ihr selbst Bewegung zu verleihen.

Gassendi[141]) und mit ihm Cyrano folgen ganz den neuen Ideen. Die Sonnen — unsere Sonne und die anderen Fixsterne — sind die Zentren von Planetensystemen.[142]) Die Planeten bewegen sich um die Sonne — so unsere Erde um unsere Sonne —, und um sich selbst. Unsere Erde erscheint also dem durch die Luft zur Sonne sausenden Cyrano nur als ein Stern, wie jeder andere, zuletzt nur noch als kleiner leuchtender Punkt, bis auch dieser schließlich ganz aus seinen Augen verschwindet.[143]) Die Erde dreht sich um die Sonne und gleichzeitig um sich selbst; und zwar von Osten nach Westen, so sagt Cyrano allerdings irrtümlicherweise an einer Stelle.[144])

---

139) Giordano Brunos Reformation des Himmels (Spaccio della bestia trionfante) übers. von Dr. L. Kuhlenbeck 1889. IV.

140) Desc. Princ. Phil. III, 140ff. (III, 517ff.).

141) Gass. I, 618.

142) Cyr. I, 15.

143) Cyr. I, 271.

144) Cyr. I, 253–4.

An einer anderen jedoch legt er die gegenteilige Behauptung der Erzählung zu Grunde, daß er mit seiner Flugmaschine zuerst in Kanada niedergefallen sei.[145]) Dort hat er, dies sei kurz erwähnt, mit einem Jesuitenfreund eine lange Auseinandersetzung über die Vernünftigkeit des kopernikanischen Weltsystems. Die Sonne, ohne deren Licht und Wärme kein Wesen bestehen könne, lasse sich schlechterdings nur im Zentrum der um sie sich drehenden Welt denken.[146])

Die Planeten haben nur reflektiertes, kein eigenes Licht.[147]) Um die Planeten bewegen sich wiederum Himmelskörper, die Trabanten, so um die Erde der Mond.[148]) Der Jupiter hat ihrer sogar vier.[149])

§ 26. Deren Ursache.

Die Ursache all dieser Bewegungen hatte Descartes durch seine Theorie der Tourbillonen erklärt.

Gassendi, der ja auch seinen Atomen eigene Bewegungsfähigkeit zuschreibt, legt auch den Himmelshörpern selbst die Kraft der Bewegung bei[150]). Cyranos Erklärung, obwohl phantastisch, ist insofern beachtenswert, als sie erkennen läßt, daß er in den Bewegungen der Planeten doch eine Abhängigkeit von der Sonne und besonders ihrer Wärme feststellen wollte: die Sonnenstrahlen treffen mit all ihren wirkenden Kräften auf die Erde, und bringen sie zur Drehung, wie wir durch einen Schlag der Hand den Globus[151]). Bei der Gelegenheit wird erzählt, wie ein Jesuit die Erdbewegung erklärt: das Höllenfeuer ist im Inneren der Erde; die Verdammten, die ihm enfliehen wollen, klettern an der inneren Kugelwölbung in die Höhe, und drehen so die Erde, wie ein Hund ein Rad, in dessen Inneren er läuft[152]).

---

145) Cyr. I, 9.
146) Cyr. I, 11, 12.
147) Cyr. I, 255.
148) Desc. Le Monde X (IV, 288).
149) Cyr. I, 256.
150) Gass. I, 638: Itaque planius longe videtur asserere caelos siderumve globos moveri ab interno principio, a propriis formis, a se ipsis.
151) Cyr. I, 13.
152) Cyr. I, 14.

§ 27. Der Unendlichkeitsgedanke.

Mit der Erklärung, die Fixsterne sind Sonnen, gewann die Idee der Unendlichkeit, die schon die alten Griechen beschäftigt hatte, neue Bedeutung. Anaximander hatte den Begriff des ἄπειρον aufgestellt. Anaxagoras und die Eleaten versuchten trotz der darin liegenden Widersprüche eine positiv gedachte Unendlichkeit festzuhalten. Gegen sie hatte sich Aristoteles gewandt, mit seiner Kritik dieses Begriffs[153]); „von dem Unendlichen, sagt er, ist es ebenso schwer zu behaupten, daß es sei, als daß es nicht sei." Er bestreitet die Wirklichkeit eines räumlich unendlichen Seins. Die nach-aristotelische Philosophie, insbesondere die Neuplatoniker beschäftigten sich mit Vorliebe mit der Mystik des Seienden Unendlichen. Nikolaus von Cusa spricht dem Weltall unbegrenzte Ausdehnung in Raum und unendliche Dauer in Zeit zu. Insbesondere bei Giordano Bruno bekam der Begriff, wie wir sahen, neues Leben. Descartes, dem die Negativität des Unendlichen ein unklarer Begriff schien, versuchte sich dadurch zu helfen, daß er das All zwar nicht für unendlich (infinitum), aber für endlos (indefinitum) erklärte[154]). Diesen Ausweg macht ihm Cyrano im Fragment de Physique nach[155]). Dagegen an andrer Stelle erklärt er dem Vizekönig von Kanada schlechtweg, das Weltall sei unendlich; denn die Bewohner der Fixsternplaneten erkennten sicherlich von ihrer Welt aus wiederum andere neue Sonnensysteme, und so weiter ohne Ende. Auch die weitere Argumentierung[156]) entspricht G. Brunos Denkweise, die sich Gott als die dem Universum immanente erste Ursache vorstellt. Denn, sagt Cyrano, vorausgesetzt, die Welt ist nicht unendlich, so wäre ja auch Gott als endlich zu denken, da er ja nicht da sein könne, wo nichts sei. Wie unverständlich auch diese Unendlichkeitsidee sei, man müsse doch an ihr festhalten, erklärt er schließlich; sowie auch Cusa die unendliche Einheit nur durch die visio sine comprehensione erkennt.

---

153) Kuhlenbeck: G. Brunos Dialoge XXI Einleitung.
154) Desc. Princ. Phil. II, 21 (III, 138).
155) Cyr. II, 375.
156) Cyr. I, 17.

Also auch hier folgt Cyrano Gassendi nicht, denn ein Teil der Objectiones des Gassendi gegen die Descartesschen Meditationes bestand in dem Angriff gegen die Unendlichkeitslehre, die Descartes vor allem als Gottesbeweis aufgenommen hatte[157]). Gassendi sagt dort: Celui, qui dit une chose infinie, attribue à une chose qu'il ne comprend pas, un nom qu'il n'entend pas non plus[158]).

Schlufsbemerkungen (§§ 28—30).

§ 28. Die Bewohnbarkeit der Himmelskörper.

Ob der Mond und die Planeten Erden wie die unsere und bewohnbar seien, war eine Frage, die schon oft die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gezogen hatte. Die Peripatiker lehrten, der Mond sei keine Erde, wie die unsere; er sei unbewohnt. Aber schon Heraklit [ebenso wie Xenophon] erklärt den Mond für eine von Menschen bewohnte Erde[159]). Anaxagoras behauptet, der Mond sei ein von Menschen bewohnter Weltkörper, größer als der Peloponnes[160]). Ja, Lucien hat sogar Menschen auf dem Mond gesehen, und mit ihnen gesprochen[159]). Gilbert sagt, der Mond sei eine Erde, nur kleiner als die unsere; ebenso Henry Leroy und François Partice[159]). Nikolaus von Cusa[161]) und Giordano Bruno[162]) erklären sogar alle feurigen Weltkörper für bewohnt.

Der père Mersenne glaubte Wasser auf dem Mond, genau so wie auf der Erde zu sehen[163]). Descartes erklärt[164]): Quoique je n'infère point qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas aussi, qu'il y ait aucune raison, pour laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point. Endlich auch Gassendi sagt, es gebe Gebirge auf dem Mond, viermal so hoch, wie der Olymp.

---

157) Desc. Med. III (I, 272).

158) Gass. Object. V (Cousin II, 140).

159) Cyr. Préface par Lebret: V—IX; angeführte Stellen: In dio Locré; εν τῆς ἱσορία ἀληθῆς; Phil. magnet. 13. 14. livre II; Phil. tat. II; Pas. comm. II.

160) Kuhlenbeck: G. Brunos Dialoge. Einleitung III.

161) Cusa: De docta ignorantia II, 11.

162) Giord. Brunos Dialoge (Kuhlenbeck) 120 u. 143).

163) Cyr. Préface: Mersenne: Livre des questions inouyes cap. 9, 17.

164) Desc. Lettre à Chanut (IX, 50).

Wir sehen, Cyrano hatte Vorgänger genug, die im Ernst behaupteten, was er zur scherzhaften Grundlage seines komischen, phantastischen Romans macht. Von seinen zahlreichen Nachfolgern bringt Brun eine vollständige Zusammenstellung[165]).

§ 29. Verwirklichung phantastischer Gedanken.

Zum Schluß möchte ich noch einige Proben des eigentümlichen Ahnungsvermögens anführen, das Cyrano vor allem auch auf physikalischem Gebiet bewies. Er erdenkt sich, um seine Leser zu vergnügen, Dinge, als bloße Ausgeburten seiner Phantasie, die wir heute teils in Wirklichkeit besitzen, teils mit größerem Ernst als durchführbar betrachten. So sind seine Flugmaschinen, mit denen er die Lüfte durchsaust, die Anfänge des Luftballons. Er ist der Erste, der ein merkwürdiges Instrument beschreibt, das wir heute besitzen, den Phonographen. Es sind die Bücher der Mondbewohner, die man ohne Benutzung der Augen lesen kann; denn es sind Kästen, in denen sich eine Art Uhrwerk befindet, mit unzähligen Rädchen und Nervchen und Rollen. Wenn man lesen will, so dreht man die Nadel auf das gewünschte Kapitel; und aus dem Apparat tönt es, wie eine menschliche Stimme[166]). Auch den Fallschirm wendet Cyrano schon an. Der Zufall lehrt ihn seinen Gebrauch. Bei einem unglücklichen Absturz von seiner Maschine hätte er leicht zu Schaden kommen können, wenn nicht sein weiter Mantel, in dem sich die Luft fing, sich so aufgebläht hätte, daß er ihn sicher und langsam zum Boden trug[167]).

§ 30. Resultat der Untersuchungen.

Was ist das Resultat unsrer Untersuchungen?

Wir haben Cyrano an seinen Platz in dem Rahmen der Entwicklung naturphilosophischer Ideen zu stellen versucht, und so vor allem sein Abhängigkeitsverhältnis von Descartes und Gassendi bestimmt.

---

[165]) Brun, 282—84; nebst Anm.

[166]) Cyr. I, 147.

[167]) Cyr. I, 34.

Des ersteren gewaltiger Einfluß tritt uns gerade in Cyranos Gestalt klar entgegen. Obgleich Gassendis Schüler mufste er sich doch den klaren Gedankengängen Descartes' unterwerfen, wie sehr ihn auch oft seine Neigung auf Gassendis Seite zurückzog. So ist das ganze Fragment de Physique nichts als Wiedergabe Descartes'scher Gedanken. Sobald aber das Feld des Romans seiner Phantasie freien Spielraum läßt, gewinnt Gassendi nicht selten wieder die Oberhand; und, vielleicht ihm selbst unbewußt, legt er oft genug in die Produktionen seiner lebhaften Einbildungskraft den Kern Gassendischer Lehren, deren Gegenteil er in dem ernsteren Rahmen der gelehrten Abhandlung behauptet hatte.

III.

Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes.

Von

Max Köhler.

Seit den Tagen der Renaissance, da die Natur wieder in den Gesichtskreis der christlichen Abendwelt trat, in ihrer Größe und Schönheit, da sie wieder gewonnen war und geliebt wurde, wie einst in Milet und Athen: seit dieser Zeit ward in einem unaufhaltsamen Fortgang der Grund gelegt für ein Naturkennen, das eine wirkliche Erklärung dieser Natur und eine Herrschaft über sie ermöglichen sollte. Gegenüber der zersetzten Scholastik, deren Ohnmacht in dem Maße hervortrat, als die äußere Realität sichtbar wurde, gegenüber dem Skeptizismus, der als der Rückstand ihrer inneren Auflösung verblieben war, hatte sich eine neue Wissenschaft erhoben als ein in sich gefügter Zusammenhang demonstrabler Erkenntnisse, der nicht von metaphysischen Prinzipien das Recht seiner Geltung empfing, sondern kraft der zwingenden Sicherheit bestand, mit der er in Einzelerklärungen vorwärts schritt. Wohl war auch er durchzogen und durchweht von den metaphysischen Stimmungen, die das Zeitalter der Renaissance erfüllten: Keplers Augen und denen Galileis erschien die Welt in jener strahlenden Schönheit, die Plato einst in ihr geschaut. Aber darin bestand doch die Größe dieser neuen Wissenschaft, daß sie als eine in sich geschlossene Auffassung von der Natur und eine Methode, die die

Möglichkeit größter Verallgemeinerung in sich trug, loslösbar war von dem gefühlsmäßigen Hintergrund, mit dem sie sich in der Einzelperson verband. Wie sie hervorgegangen war aus einem denkwürdigen Zusammenhang von wirtschaftlicher Arbeit und wissenschaftlicher Reflexion, aus einer Verbindung von unablässiger Beobachtung und exaktem Durchdenken dieser Beobachtungen, so schied sie alles aus, was der subjektiven Phantasie entsprang und nicht den Nachweis seiner Berechtigung durch die Erprobung an der Erfahrung erbringen konnte. Über die phantastischen Systeme der Naturphilosophie hinweg, die neben ihr entstanden und doch nur der Ausdruck für das Lebensgefühl dieser neuen Menschen, ihre Trunkenheit an der Diesseitigkeit, ihre Hingabe an das Allleben der Natur waren, erwuchs sie stetig in einer gemeinsamen Arbeit der Gelehrten aller Nationen zu einer geschichtlichen Tatsächlichkeit, die als der einzige Bestand allgemeingiltiger Erkenntnisse bestimmt war, der Ausgangspunkt und das Vorbild einer neuen universalen Wissenschaft zu werden. Ihr Begriff vollendete sich in den Werken Keplers, in der Lebensarbeit Galileis.

Wie sie nun aber in einer ungeheuren Erweiterung des Horizontes die Schranken für immer aufhob, an die das aristotelische Weltbild gebunden war, wie vor dem analytischen Charakter ihrer Methode das Stufenreich der substanzialen Formen schwand, so trat sie zugleich in ein Verhältnis zu dem philosophischen Denken, welches für den Fortgang desselben entscheidend geworden ist. Denn die siegreiche, auf das Experiment und das messende Verfahren gestützte wissenschaftliche Technik, die wachsenden Einsichten in die Struktur des Weltenbaus mußten die leidenschaftlichen und doch so fruchtlosen Debatten philosophischer Methodik, in welchen der scholastische Geist sich selbst zerrieb, für immer beenden, mußten zu einer Umbildung der Kategorien führen, unter denen Wirklichkeit bisher gedacht worden war. Und als nun Descartes gegenüber dem kirchlichen Lehrgebäude, das wie ein ungeheures, lebensaugendes Gespenst mit einer unheimlichen Realität fortbestand, mit den Elementen der neuen Wissenschaft das erste moderne Natursystem schuf, war der Weg eröffnet, auf dem fortan das konstruierende Denken vorwärts schreiten sollte:

indem in den großen Systemen des 17. Jahrhunderts sich das Ideal eines universalen mechanischen Zusammenhangs der Natur verfestigte, gegründet auf die positiven Ergebnisse der Astronomie, der Dynamik und der mathematischen Analyse der akustischen und optischen Phänomene, erfüllte sich in dieser schöpferischen Generalisation die Kulturfunktion der Philosophie des Zeitalters.

Ich möchte nun an einem der härtesten dieser großen Denker des 17. Jahrhunderts, an Hobbes, der in dem ihm eigenen Radikalismus vor keiner Konsequenz zurückschreckte, die sich aus der Durchführung der mechanischen Naturerklärung zu ergeben schienen, die Bedingungen untersuchen, unter denen diese Durchführung sich vollendete. Denn die geschichtlichen Besonderungen, in denen sich der Begriff der mechanischen Naturanschauung ausgeprägt hat, haben doch eine über den Wert historischer Singularität hinausreichende Bedeutung. Die divergenten Weltansichten, von denen sich das neue Naturideal als ein gemeinsamer Besitz inhaltlicher und methodischer Einsichten erhob, gestatteten keine eindeutige Fassung desselben; jeder Satz, in welchem das philosophische Denken die Wissenschaft Keplers und Galileis als einer bloßen Methode überschritt und Postulate ihrer Generalisationen in metaphysische Realitäten umsetzte, führte auf das unabgrenzbare Gebiet widerstreitender Interpretationen, in deren Auswertung das metaphysische Denken die Standpunkte durchlief, von denen der Mensch nun einmal Wirklichkeit betrachten kann.

Die Naturphilosophie des Th. Hobbes ist bisher unter diesem Gesichtspunkt noch nicht erschöpfend aufgehellt; weder ist die Genesis seiner Begriffe in allen ihren Beziehungen durchsichtig, noch ist die letzte Durchbildung, die er ihnen nach langen Jahren harter Denkarbeit gegeben, in dem ganzen Umfang ihrer historischen Bedeutung aufgedeckt. Ich habe in einem früheren Aufsatz[1]) auf Grund eines ersten Entwurfes seiner Naturanschauung versucht, das Maß seiner Abhängigkeit von Bacon festzustellen; in Fortsetzung dieser Arbeit möchte ich nun der Verzweigung und Verbindung der Gedankenreihen nachgehen, die unter den neuen

---

[1]) Arch. f. Gesch. d. Philos. XV, 370ff.

wissenschaftlichen Bedingungen aus seinem Standpunkt sich ergaben und in ihrer endgiltigen Fassung sich zu dem ersten modernen System des Naturalismus zusammenschlossen.

1.

Zwischen dem kurzen Traktat von den ersten Prinzipien und dem nächsten größeren Werk, in welchem Hobbes auf naturphilosophische Fragen einging, den „Elements of law“, liegt ein Zwischenraum von etwa einem Jahrzehnt, das die Jahre seines Studiums der neuen Dynamik und der mathematischen Physik umfaßt. Es war die Zeit seines Pariser Aufenthaltes und seiner Freundschaft mit Mersenne. Die beiden Hauptwerke Galileis erschienen während derselben und die Essais des Descartes. Wir sind von dem Bildungsgange seines Denkens, wie es durch diese großen Anregungen bestimmt wurde, höchst unzureichend unterrichtet; nur wenige und keineswegs sehr klärende Briefe sind uns aus dieser Epoche erhalten. Überblicken wir aber die Naturanschauung, welche Hobbes in jenem kurzen Abriß in einer systematischen Form niedergelegt hatte, so vermögen wir doch die Richtungen zu erkennen, in welchen eine Fortbildung derselben unter der Bedingung der Vollendung seiner mechanischen Kenntnisse erfolgen mußte. Dieselbe lag zunächst in einer Vertiefung und schärferen Fassung der Bewegungsgesetze. Wohl hatte er schon in dem kurzen Traktat die Schranken Bacos überwunden, der in einer Klassifizierung der Bewegungen nach logischen Gesichtspunkten ihre Durchführung gesucht hatte; aber die Sätze, zu den Hobbes gelangte, waren doch keine wissenschaftlichen Erkenntnisse; sie waren Folgerungen aus dem Postulate einer Rückführung aller Veränderungen und Wirkungen auf die anschauliche Ortsbewegung. Die dem Vorbilde Euklids folgende Einkleidung darf darüber nicht hinwegtäuschen, daß eine mathematische Fassung dieser örtlichen Bewegungen nicht unternommen wird, daher denn eine Abteilung irgendwelcher bestimmter Gesetze aus den „ersten Prinzipien“ so unmöglich wie die aus den Formen Bacos ist. So ergab sich die Aufgabe einer Auseinandersetzung der spekulativ gewonnenen Postulate einer Bewegungslehre mit den Ergebnissen der auf das

Studium der Tatsachen gestützten Dynamik und der mechanischen Analyse der Natur, die Aufgabe, die mathematische Methode, die Hobbes besaß, für eine wirkliche Analyse der Bewegungen fruchtbar zu machen, sie in eine mechanische überzuführen.

Aber die Ausbildung der mechanischen Begriffe, die Hobbes in dem Studium des Galilei und des Descartes gewann, geschah doch zugleich in einer Verbindung mit einer Entwicklung der allgemeinen Vorstellungen von der Natur, die erst den Aufbau eines universalen Systems auf die Lehre von den Bewegungen ermöglichte. Die dynamische Grundauffassung des englischen Traktates enthielt die Tendenz zu der Anerkennung der Bewegung als dem einzigen Realen in der Wirklichkeit, eine Fortsetzung der altgriechischen und noch in der Stoa lebendigen Anschauung vom Weltprozeß. Als nun Hobbes allmählich die großen Arbeiten der französischen und italienischen Physiker kennen lernte, erweiterte sich der Erklärungsbereich der Erscheinungen durch die Annahme supponierter Bewegungen. In dem System des Descartes trat ihm der grandiose Versuch entgegen, alle Veränderungen in dem Universum, von der Entstehung der Welten bis zu dem Wahrnehmungsprozeß durch lokale Bewegung zu erklären, welche Gott als ein in seiner Quantität unveränderliches Accidenz der Materie setzte. Aber darin liegt nun die Wendung, in welcher Hobbes in eigenen Bahnen weiterschritt, daß er auf dem Untergrunde jener dynamischen Weltansicht die Eine Tatsache der Bewegung zu dem die Natur konstituierenden Prinzip erhob. Wenn Descartes zu der Konstruktion des Weltbildes eines Doppelreiches zweier Substanzen bedurfte, so erübrigt der Umfang, in welchem Hobbes die Universalität jener Tatsache faßte, die Annahme substanzieller Wesenheiten als der vornehmsten Konstruktionselemente der wissenschaftlichen Analyse. Wie seinem Denken stets die Vorstellung einer selbständigen Seeleneinheit als des Trägers der geistigen Prozesse fremd geblieben ist, so ist in seinem System der Naturphilosophie der durchgeführte Versuch enthalten, die Bewegung als die einzig erkennbare Realität und das für alle Bedürfnisse positiver Forschung ausreichende Prinzip zu erachten — ein Versuch, der geschichtlich angesehen, die Vorstufe der vollständigen

Zergliederung des Substanzbegriffes durch Locke, Berkeley und Hume ist.

In der Ausbildung dieser Konzeption ward Hobbes ganz von den Tendenzen getragen, die in der Entwicklung der Erfahrungswissen schaften seines Zeitalters wirksam waren. In dem Gefüge seines Systems spricht mit philosophischer Allgemeinheit derselbe Geist, der innerhalb ihres engeren Bezirkes die Wandlung der Denkmittel geschaffen hatte.

Das erste Moment derselben lag in der Eigenart der neuen Methode, die zu der endgültigen Auflösung des im Altertum und Mittelalter siegreichen Substanzbegriffes führen sollte. Seine vornehmste Quelle hatte dieser in der Tatsache der Formhaftigkeit der Dinge. Die durch die Zeit hindurch verharrende Ordnung in denselben, kraft deren sie ihr eigentümliches Sein bei allem Wechsel ihrer Eigenschaften behaupten, ist der Kerninhalt dieses Begriffes. In welchen Wendungen er auch gefaßt wurde, um der ruhelosen Dialektik zu entgehen, die in ihm und seiner Verwertung enthalten ist, so bezeichnete er doch dem mittelalterlichen Denken die den Gegenständen einwohnende Form, wie sie am deutlichsten in den organischen Gebilden sichtbar ist.

Der Charakter des neuen Geistes tritt nun in der wissenschaftlichen Überwindung des Begriffes hervor. Vermittelst des analytischen Verfahrens, das er ausgebildet hatte, gelang ihm die Auflösung der Formen als komplexe Tatbestände in die Elemente, die ihre Konstruktion ermöglichen. Baco sprach die Forderung dieses Prinzipes mit prophetischem Blicke aus; in seinem Versuch, die einzelnen Körper als Systeme von Eigenschaften zu fassen, die die weitere Forschung dann noch in allgemeinere Bewegungszusammenhänge auflöst, ist es lebendig. Aber auch dieser Kopf vermochte sich nur zu dem Bewußtsein der Aufgabe selbst als einer „Zerschneidung“ der Natur in ihre elementare Wirksamkeiten zu erheben: der Apparat von Regeln, die der Großkanzler zu ihrer Lösung erfand, konnte Männern wie Mersenne und Descartes nur als ein dilettantisches und überflüssiges Unternehmen erscheinen[2]). Denn diese besaßen, was ihm mangelte: die mathematische Methode als Instrument der Analysis der Phänomene.

[2]) Vgl. Mersenne, „La verité des Sciences contre les Sceptiques ou Pyrrhoniens“, livre I ch. XVI, das 1625 in Paris erschien. Daß Descartes sich

Das Moment, das die Überlegenheit dieser analytischen Methode gegenüber der Formenbetrachtung ausmachte, ist letzthin darin gegründet, daß sie von einem andern Teilinhalt der Wirklichkeit ausging und denselben zu einer allgemeingiltigen Darstellung brachte. Schon im Altertum waren die Bewegungen der Gestirne von den übrigen Eigenschaften derselben abgesondert und als ein selbständiges Objekt dem Studium unterworfen worden;[3]) aber der kontemplative Sinn der Griechen vermochte in den Bahnen der Gestirne nur die vollkommenen Formen sehen, die der reine Ausdruck für die Harmonie des Universums waren. Nun aber, als die durch die Erfindung des Schießpulvers ermöglichten Probleme der gesteigerten Wurftechnik zur Beschreibung der irdischen Bewegungen, der natürlichen wie der gewaltsam erzeugten, nötigten, änderte sich die Aufgabe dieser Beschreibung. Ihr Ziel war nicht mehr die Anschauung unter einem Gesichtspunkt der harmonischen Ordnung, nicht die Feststellung ästhetisch befriedigender Figuren, denn die Voraussetzung, die eine einseitige Betrachtung der Bahnen der Gestirne wohl gestatte: die Gleichförmigkeit ihrer Bewegungen fiel hinweg. Vielmehr die Geschwindigkeiten selbst, ihre Beschleunigungen und Verzögerungen, bildeten den Gegenstand der ballistischen und technischen Untersuchungen. Hierdurch aber war eine andersartige Anwendung der Mathematik bedingt, eine Anwendung, in welcher die großen Techniker und Konstrukteure des späten Altertums vorangegangen waren; ja der Charakter der Mathematik selbst änderte sich. Die antike Mathematik war auf das geometrische Denken im engeren Verstande eingeschränkt; sie bezog sich auf die Verhältnisse unveränderlicher Figuren und Körper; nun trat aber in der Aufgabe, das Gesetz der Erzeugung dieser Figuren und Körper mathematisch zu formulieren, ein Problem auf, das über dieses geometrische, anschaulich-starre Denken hinausführte. Wir verfolgen hier nicht die tiefer liegenden Gründe, die die Lösung, wie sie nun in einer zweifachen Richtung geschaffen wurde, ermöglichten. Sie lag in der Ineinssetzung alge-

eingehend mit Baco beschäftigte, geht aus seinem Briefwechsel hervor; z. B. Oeuvres (Cousin) VI, 93.

[3]) W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1883, I, 264 f.

braischer und geometrischer Methoden. In der einen Richtung, deren klassischer Ausdruck die analytische Geometrie des Descartes ist, wurden die Mittel gefunden, geometrische Gebilde allgemein als Funktionen variabler Größen darzustellen, während der Infinitesimalkalkul von Kepler und Cavalieri ab die Ableitung von Eigenschaften der Gebilde aus der Voraussetzung ihres steten Wachstums lehrte. Und dieser Wandlung in der Funktion der Mathematik entsprach auf dem Gebiete der Naturanschauung die Auflösung der antiken „Form" in die elementaren Kräfte, deren Resultat diese Form waren. In der Bewältigung der allgemeinen Aufgabe, die geometrische Gestalt der Gebilde aus ihrer Entstehung zu begreifen, war die vorbildliche Analyse für die Auffassung aller Naturgegenstände gegeben; und als nun Descartes, wie er auf seinen Reisen Automaten aller Art kennen gelernt hatte, auch die Tiere für bloße Maschinen erachtete, die nach Gesetzen funktionieren, ward das Denkmittel der substanziellen Formen gänzlich aus dem wissenschaftlichen Bewußtsein verdrängt.

Die andere große geschichtliche Tatsache, von der die Naturphilosophie des Hobbes den nachhaltigsten Einfluß empfing, war die Schöpfung der Dynamik als der Wissenschaft von der Energie der Bewegung durch Galilei. „Er zuerst", so urteilte Hobbes, „erschloß uns das Eingangstor der allgemeinen Physik: die Natur der Bewegung." [4]) Denn so mannigfach auch die Ansätze zu einer Überwindung des rein phoronomischen Begriffes der Bewegung und zu einer Erkenntnis ihrer intensiven Realität vor Galilei waren: die volle Ausbildung des neuen Kraftbegriffes ward doch erst in seiner Analyse der Fallgeschwindigkeiten vollzogen und wurde erst in der ganzen Tragweite sichtbar, als in seinem Geiste die Notwendigkeit entstand, das heliozentrische System mit den irdischen Bewegungen zusammen zu denken. Nur unter der Voraussetzung der selbständigen Realität der Bewegung als eines Zustandes der Materie, der, bezogen auf einen einzelnen, einfachen Körper, ohne äußere Einwirkung nach Richtung und Geschwindigkeit ungeändert bleibt, war die Annahme einer Erdbewegung mit

[4]) In der Dedication zu De Corpore.

den Erscheinungen auf ihr zu vereinen. Ihren formelhaften Ausdruck fand diese Einsicht in dem Gesetz von der Beharrung der Bewegung, und indem zu ihm der Satz von der Zusammensetzung der Bewegung trat, waren die Grundzüge der wissenschaftlichen Mechanik gezeichnet.

Dies waren die allgemeinen Ideen, die Hobbes in den Jahren seines Pariser Aufenthaltes, in dem Studium des Galilei, Mersenne und Descartes, in sich aufnahm. Die Aufforderung einer Darlegung der komplexen Tatbestände in ihre Konstruktionselemente, wie die Anschauung der Realität der universalen Bewegung waren ihm durch Baco gegeben. Jetzt aber erwarb er sich die exakten Hilfsmittel ihrer Durchführung. Und als er nun schrittweise das Ziel derselben in einer Erklärung aller Erscheinungen durch Bewegungen erblickte, trat ihm das große Problem entgegen, das in diesen ersten Jahren im Vordergrunde seines Interesses stand: die Aufgabe nämlich, die in bezug auf die Fernwirkung der Dinge und ihre Wahrnehmbarkeit festgehaltene Lehre von den wandernden Spezies unter den Bedingungen einer universalen Bewegungslehre fortzubilden. Wie ein gewaltiger Rest aus einer vergangenen Zeit stand diese Speziestheorie mitten in den dynamischen Anschauungen des englischen Traktates, störend, mechanisch unfaßbar, alles Fruchtbare in diesen Gedanken hemmend. Ihre Motive lagen in den Schwierigkeiten, die Repräsentation ferner Gegenstände in dem Sinnesorgan, im Spiegel u. s. w. begreiflich zu machen, daher vornehmlich in den Tatsachen der Gesichtswahrnehmung. Und da die „geflügelten Bildchen“ nicht das ferne Objekt selbst, aber doch die Träger seiner Formenbestimmtheit waren, erklärte sie Hobbes ausdrücklich für Substanzen. Als er sich von ihnen befreit hatte, fand er die Worte ihrer Verurteilung nicht hart genug; immer wieder zeigte er die Absurdität, die in ihrer Annahme liegt. Und es war das Erste, in dem die neuen in Paris ergriffenen Ideen sich wirksam zeigten, die Vorbedingung ihrer geschlossenen Durchführung, die Ausscheidung dieser Annahme und der Versuch, die Wirkungen, die sie allein zu erklären schien, unter der Voraussetzung sich fortpflanzender Bewegungen verständlich zu machen. Die Mittel dieses Unternehmens bot ihm die Dioptrik des Descartes.

Descartes war von den optischen Arbeiten Keplers ausgegangen. In Verfolg der von diesem ausgebildeten Methode, in Verbindung mit einem Skeptizismus, der die Aufhebung der Realität der sinnlichen Qualitäten in sich schloß, war es ihm gelungen, das in der Gesichtswahrnehmung gelegene Problem auf ein geometrisch-mechanisches zurückzuführen. Indem er am Ochsenauge den experimentellen Nachweis der umgekehrten Lage des Netzhautbildes lieferte, erhob er die Unmöglichkeit einer identischen Abbildung des fernen Gegenstandes im Auge zur Gewißheit. Und zugleich fand er in der mathematischen Darstellung des doch bestehenden Ähnlichkeitsverhältnisses die Lösung des Repräsentationsproblems. Dieselbe lag in der Konzeption eines statischen Zusammenhanges, in welchem, sofern das zwischen zwei Körpern befindliche Medium als relativ starr angenommen wird, die Bewegungsänderungen des einen in dem gleichen Momente ein Gegenbild derselben in dem anderen erzeugen, wie die Bewegungen des unteren Endes einer schreibenden Feder denen des oberen genau entsprechen. Es ist mehr als ein Vergleich, wenn Descartes das Sehen durch das Tasten eines Blinden mit einem Stabe zu veranschaulichen sucht. So wie dieser durch die Verschiebungen des Stabes in den Beugungen seiner Arme ein entsprechendes Bild der geometrischen Form des Gegenstandes erhält, so ist in der Veränderung der Spannung, mit der die zweite Materie infolge der Wirbelrotation des kosmischen Systems gegen unsere Augen drückt, die Möglichkeit einer instantanen Übertragung von Formverhältnissen gegeben. Demnach ist es nicht eine aktuelle Bewegung, wie Descartes, auch wenn er diesen Ausdruck gelegentlich anwendet, immer hervorhebt, sondern ein Druck oder ein Inbegriff von Druckverschiedenheiten, der sich von dem Objekt zu dem Sinnesorgan fortpflanzt. In diesem statischen Zusammenhang sind die wandernden Spezies, welche bei den Scholastikern und noch bei Hobbes die Luft bevölkerten, überflüssig.

Aber die optische Theorie des Descartes, die der Ausgangspunkt der neueren Optik geworden ist, wurde bald, schon zu den Lebzeiten ihres Autors, in einer verschiedenen Weise fortgebildet. Wie in dem System dieses Mannes alles in einer inneren, ein-

mütigen Geschlossenheit verbunden ist, so war auch seine Anschauung vom Licht als eines Druckes der zweiten Materie nur unter Voraussetzung dieser und seiner Lehre von der Verfassung des Universums annehmbar. Dazu kam, daß sie in dieser Form nicht die hinreichende Grundlage für die mathematische Ableitung der einzelnen Gesetze bildete; Descartes selbst ging behufs derselben zu der hypothetischen Annahme einer Emission zurück. Aber die Konsequenz dieses Schrittes, die in der Forderung der größeren Lichtgeschwindigkeit in dem optisch dichteren Mittel sichtbar wurde, hielt in dem Pariser Kreise viele von ihm zurück und in der Polemik über diese Schwierigkeiten erhoben sich die Ansätze zu Vorstellungen von Bewegungsvorgängen, die dem Lichte zu Grunde liegen, welche Ansätze dann von Huyghens zu der Undulationstheorie vervollkommnet sind.

In der Richtung dieser Fortbildung bewegte sich auch das Denken des Hobbes. In der Dioptrik des Descartes fand er die Schwierigkeiten, welche die Hypothese der Spezies hervorgebracht hatten, gehoben und die Unzulänglichkeiten beseitigt, die sie nicht verlassen wollten. Noch 1636 erwähnt er in einem Briefe der Spezies und er fügt bedeutsam hinzu, daß er nicht die Frage nach der Art der objektiven Bewegung des Lichtes beantworten könne.[5]) Nun aber eröffnete dieses klassische Werk die Möglichkeit einer näheren Bestimmung desselben. Mit den negativen Sätzen in ihm ist Hobbes immer einverstanden geblieben.

Aber die Bedingungen, unter denen er das natürliche Geschehen dachte, hinderten ihn, innerhalb der in der Dioptrik entwickelten Anschauung stehen zu bleiben. Auch abgesehen von dem Gefühl einer literarischen Eifersucht, die ihn gegenüber diesem großen Denker nie verließ, waren es Momente tieferer Art, die ihn über die Lichttheorie desselben hinausführten. Denn in dem universalen Bewegungszusammenhange war doch dieser sich fortpflanzende Druck nur der Name für eine dem Vorstellen nach undurchsichtige, unräumliche Kraftwirkung; und es lag in dem

[5]) Historical Manuscript Commission, Thirteen Report, App. II, Vol. II, 1893, p. 129f.

Grundzug seiner Art, die letzten Elemente aller Wissenschaft in Faktoren zu suchen, die in der Anschauung realisierbar waren. Daher lehnte Hobbes die „Neigung sich zu bewegen“, durch welche Descartes den Zustand des gespannten Mediums bezeichnete, als unverständlich ab; denn dieser Ausdruck bedeute entweder die bloße Möglichkeit einer Bewegung, dann jedoch könne keine Wirkung erfolgen, oder aber die Tendenz zu einer Bewegung in einer bestimmten Richtung, dann aber ist diese Tendenz schon eigentliche Bewegung, wenn auch nur der Beginn derselben.[6]) In dem Obersatz des Hobbes war die Forderung einer Darstellung jeder Aktion durch Bewegung enthalten. Und in dem Versuche nun, die der Wahrnehmung als ein rein intensiver Effekt gegebene Druckwirkung den aus der extensiven Bewegung abstrahierten Begriffen unterzuordnen, entstand der Begriff des „Conatus“, der in seinem System zu einem integrierenden Bestand geworden ist.

Schon Baco hatte die Richtung angedeutet, in der die Tatsachen des Druckes wie der statischen Effekte überhaupt als Bewegungen aufzufassen seien.[7]) Hobbes setzte diese Andeutungen in einer wissenschaftlichen Form fort. Doch möchte ich es nicht für wahrscheinlich halten, daß er gerade in dieser Konzeption an die mechanischen Vorstellungen Galileis, an dessen Prinzip der virtuellen Geschwindigkeiten oder den Begriff des Momentes, in welchem Galilei einen der Statik wie der Dynamik gemeinsamen Kraftbegriff zu schaffen unternahm, angeknüpft habe.[8]) Denn der Conatus in dem System des Hobbes bedeutet weder jene unendlich kleinen Verschiebungen, die bei einem System von Punkten jeder derselben im Falle des gestörten Gleichgewichtes im ersten Augenblick der Störung erleiden würde, noch stellt er einen durch die tatsächlichen oder möglichen Geschwindigkeiten schwerer Massen geschätzten Kraftbegriff dar. Immer ist er als aktuelle aber unendlich kleine Bewegung gedacht.

---

[6]) Elements of law. ed. Tönnies. Oxford 1888. App. II p. 220.

[7]) Nov. org. II Aph. 48, gegen Ende.

[8]) So Gühne, „Über Hobbes naturwissenschaftliche Ansichten“, Leipzig 1886, p. 27ff. und Tönnies, Hobbes Leben und Werke, Stuttgart 1896 p. 105. — Vgl. zu Obigem die scharfsinnige Analyse des Conatusbegriffes von K. Laßwitz, Geschichte der Atomistik, Hamburg 1890, II, 264ff.

Schon die erste Erwähnung, deren Hobbes seiner im Zusammenhang einer physikalischen Untersuchung, einer Auseinandersetzung mit Descartes Dioptrik tut,[9]) bestätigt dies. Wenn dieser das Licht als ein Streben (conari) auffaßt, das von der örtlichen Bewegung unterschieden sei, so will Hobbes die Unmöglichkeit einer solchen Scheidung aufdecken. „Jede Neigung (inclination), sofern sie ein Druck oder Streben ist, ist aktuelle Bewegung und Fortrückung eines Dinges von seinem Platz, Druck kann nicht anders begriffen werden“, heißt es in einem der einleitenden Kapitel eines optischen Traktates, der 1646 in Paris abgeschlossen und von Hobbes dem Marquis von Newcastle überreicht worden ist.[10])

[9]) Wenn man von dem vereinzelten und andersartigen Gebrauch V, 220 (Opera latina ed. Molesw.) absieht.

[10]) Der Titel dieses Traktats, dessen zweite Hälfte Hobbes später in sein Werk De homine übernommen hat, lautet „A minute or first Draught of the Optiques.“ Da die übrigen Partien mit Ausnahme des Dedikationsepistels (Engl. Works VII, 467f.) bisher nicht publiziert sind, setze ich hier aus dem im Brit. Museum aufbewahrten Manuskript (Harleiana MS., 3360) den in mehrfacher Hinsicht interessanten Anfang des zweiten Kapitels des ersten Teiles "Of Illumination" hin:

1. Some objects are visible by their owne action only, and those are called lucid objects such as is the Sun or a candle or a gloworme, some require the help of lucid objects, as the moone or a wall or watsoever opacous bodies, and these are visible only when they are by lucid bodies illuminated. And first for lucid bodies, the action by which they become visible is on this manner. The Sunne (for example) presseth every way round about upon the aire, or other medium that toucheth it, which aire must therefore every way recoile by which it followes that at the very same time, the aire which is next againe, behind that first aire, must also retire and so by consequence at the same instant the Sunne swelleth or presseth; the aire also which toucheth the eye presseth upon it, and the parts thereof inward presse one upon another to the very bottome of the eye, namely that coate which is called Retina, which being of the same substance with the optique Nerve, and with the braine, the motion or pressure is continued to the braine, and by communication of arteries to the heart. But because in all action there is reaction or resistance, the pressure is no less back again outwards from the heart to the braine and by the optique nerve to the Retina or bottome of the Eye, which is the last part of the organ, that hath life, for next is the vitreous humor, which is an inanimate liquor. The resistance therefore in the Retina beeing a pressure outward, is that motion, which we cannot acknowledge by sense in the nature of a motion, but in the nature of light,

which we suppose to be without us, in such sort as wee thinke upon a violent stroke on the Eye or head, wee see fire before us, and therefore wee say wee see the Sun or other lucid bodie and that it hath such and such coulor and figure. So that light is nothing butt a fancie, made by the lucid object by such processure as I have even now described. But this processure is really and actually a locall motion of the parts, both of the lucid object which comes a little forward every way, and also of the organ, that is to say of the spiritus in the hart and by parts of the brain and of the brain and of the optique nerve (though the said motion bee imperceptible) and is not a meere inclination. For all inclination if it bee pressure or endeavor is actually a motion and progression of something out of its place, pressure cannot otherwise bee conceived. And because on the other side it cannot bee easily understood how when too bodies se presse one another equally either of them can bee said to proceed, it is to bee considered, that when two bodies se presse one another, the motion of them both is continued in liquid bodies laterally and in hard bodies laterally also, but within the bodie, according to the figure it hath, as when too globes meete, they squasse each other plaine on one side, and recompense the losse of roome, which is caused by it, by extension in some other place. Therefore vision of lucid bodies, I conclude to consiste in actuall motion, which is propaged from the object to the Eye, and so inward; and againe from the hart to the Eye outward, and in this last consisth the cause, why the image of the lucid bodie seemeth without us, when the Realitie of it is only a motion within and the rest meere fancy.

2. But to this manner of generation of light two doubts may be objected. The first is. That if the Sunne dilate it selfe, and bee not continnually nourished with some fuell (as it is now generally thought it is not, nor can it bee imagined what fuell it should bee) it would follow, that in time, the Sunne should bee dilated to any distance, even to touch our eyes. The second is, that such dilation cannot bee understood without admittance of vacuum.

To the first I answer. That there is to bee understood in this dilation of the Sunne a reciprocall contraction proceeding from the reaction or resistance of the medium, by which it comes to passe that the motion of the Sunne meeting every where with the resistance of the medium, doth cause that neither proceed directly, but maks every way a laterall motion or excursion as when two bodies meeting, squeese themselves out every way at the sides.

To the second I answer, that I suppose that there is vacuity made by such dilatation, but find no impossibility, nor absurdity, nor so much as an improbability in admitting vacuity, for no probable argument hath ever been produced to the contrary, unless we should take a space or extension for a body or thing extended and thence conclude because space is every where imaginable, therefore bodie is in every space, for who knowes not that Extension is one thing and the thing extended an other, as hunger is one thing, and that which is hungry another.

Und eingehender noch ist die Ablehnung in einer anderen etwa derselben Zeit entstammenden Abhandlung.[11]) „Von dem gewöhnlichen Volke wird leichter angenommen, daß ein Streben ohne Bewegung sein könne, weil man den Conatus schwerer in der Höhe unterstützter Körper aus ihrem Fall bei Wegnahme der Stütze mit Augen sieht, aber die Bewegung, während der Körper unterstützt wird, nicht merkt; daher es für das Volk weniger paradox ist, daß ein Conatus, als daß eine Bewegung sich von der Sonne bis zum Auge fortpflanze. Von Philosophierenden aber, nämlich solchen, die sich eine Idee von einem derartigen Conatus, d. h. ein Bild oder eine Beschreibung der Art, wie eine Wirkung von der Sonne zum Auge oder von irgend einem Ort zu einem anderen fortgepflanzt werden kann, zu machen suchen, wird nicht nur die Hypothese, welche die Bewegung von dem Conatus trennt, schwerer als die angenommen, welche sie vereinigt, sondern ist auch überhaupt undenkbar."[12]) Freilich enthält diese Argumentation nur das allgemeine Postulat der Unterordnung des „Strebens" unter den Begriff der örtlichen Bewegung, wie denn Hobbes in dem weiteren Verfolg der mechanischen Analyse des Lichtes keinen Gebrauch von dem Begriffe des Conatus als eines wissenschaftlichen Terminus macht; doch weisen diese Erörterungen deutlich genug auf den Ursprung desselben hin.

Aber das Verhältnis des in Bewegung aufgelösten „Strebens" zu der anschaulichen Ortsbewegung enthält doch ein tieferes Problem. Und indem Hobbes demselben nachging, entwickelte sich erst sein Begriff des Conatus in einer wissenschaftlichen Selbständigkeit. Die Lösung, die er fand, lag in einer Beschreibung der Eigenschaften der Bewegung, welche ihre lediglich intensive

[11]) Elem. of law. App. II, 215. Die Vollkommenheit der physiologischen Vorstellungen in dieser Abhandlung, die weiter unten im Text dargestellt werden, zwingen zu einer späteren als der von Tönnies angesetzten Zeitbestimmung; da die 1640 abgeschlossenen Elem. of law und der 1644 von Mersenne publizierte optische Traktat (V, 217ff.) den Ursprung der die Sinneswahrnehmung konstituierenden Rückbewegung noch nicht in das Herz verlegen, so sind diese Arbeiten sicher vor dem in Rede stehenden Entwurf verfaßt.

[12]) Elements of law. App. II, p. 215.

Wahrnehmbarkeit erklärten. Verstehen wir mit Hobbes unter Bewegung die in der Zeit erfolgende Ortsveränderung, so sind die beiden sie konstituierenden Elemente räumliche und zeitliche Größen; sofern dieselben endlich bleiben, wird die entstehende Bewegung in die Wahrnehmung fallen. Ist aber die Negierung dieser Möglichkeit das Charakteristische jener Bewegung, deren der Mensch nur als eines Strebens inne wird, so muß der Raum, den sie durchläuft, wie die Zeit, in der sie sich vollzieht, von einer anderen Größenordnung sein, die dadurch näher bestimmt ist, daß diese Elemente gegenüber denen der sichtbaren Ortsveränderung verschwindend sind. Demgemäß definiert Hobbes den Conatus als eine Bewegung durch einen Raum und eine Zeit hindurch, wie sie so klein nicht gegeben oder durch Zahlen bezeichnet werden können, also durch einen Punkt hindurch, sofern unter diesem etwas verstanden wird, dessen Größe nicht in Betracht gezogen wird.[13]) Eine solche Bewegung entzieht sich der Anschauung, und eben darin besteht das ihr Eigentümliche; für das begriffliche Denken aber ist der scheinbar rein intensive Effekt in seine rationalen Faktoren zerlegt; auch in ihm ist nichts gegeben, das nicht wissenschaftlich, d. h. als Bewegungsvorgang begreiflich gemacht werden könnte.

Der letzte Grund, der diese Konzeption einer Bewegung höherer Ordnung gestattet, lag in der klaren Einsicht, die Hobbes von der Relativität aller Größenbetrachtungen hatte.[14]) Wenn das Maßsystem, das die Erfahrung uns bietet, als die Norm aller Angaben gesetzt werden muß, so kann doch gedanklich ein Zusammenhang von Relationen durchgeführt werden, der allerdings inbezug auf endliche Größen nur negativ bestimmbar ist, aber in sich keine Unmöglichkeit einschließt. Demgemäß betont Hobbes es nachdrücklich, daß der Conatus als unendlich kleine Bewegung zu der

---

[13]) De corpore, I, p. 177. „Definimus conatum esse motum per spatium et tempus minus quam quod datur, id est, determinatur, sive expositione vel numero assignatur, id est, per punctum."

[14]) Die neuen Erfindungen des Teleskopes und des Mikroskopes verliehen dem Gedanken der Relativität aller Größe, der in dem Bewußtsein der Zeitalter sehr lebendig und von Bruno schon in seiner ganzen Tragweite ausgesprochen war, besonderen Nachdruck.

sichtbaren Bewegung transportabler Massen in keinem angebbaren Verhältnis steht, obschon quantitative Vergleichungen innerhalb jeder Art dieser Bewegungen sehr wohl möglich sind.

Die begriffliche Fassung unräumlicher nur in der Druck- und Andrangsempfindung wahrnehmbarer Kraftwirkungen gestattet nun zunächst, die Erscheinungen des Druckes und insbesondere das Phänomen seiner Fortpflanzung mechanisch zu beschreiben. Hobbes geht dabei von der Betrachtung einer Bewegung aus, die in einem Inbegriff successiv fortrückender Teilchen eines Mediums verläuft. Jedes der Teilchen hat in diesem Falle eine Eigenbewegung durch einen kleinen Raum und eine kleine Zeit hindurch;[15]) sind diese Größen verschwindend klein, sodaß eine Ortsveränderung der letzten Träger nicht erfolgt, so nennt Hobbes diese Eigenbewegungen Conatus, deren Aufeinanderfolge demgemäß als ein Wandern des Conatus verstanden werden muß. „Was nämlich drückt, bewegt sich und zwingt so, was ihm entgegensteht, zum Ausweichen, zum mindesten ein wenig, nämlich soviel es selbst bewegt wird, bewegt es. Was aber ausweicht, bewegt sich auch und so zwingt es weiter zum Ausweichen, was ihm selbst entgegensteht.“[16]) Diese Fortpflanzung des Conatus, wie groß oder wie klein er auch sein mag, erstreckt sich immer bis ins Unendliche und geschieht, da die unendlich kleinen Teilverschiebungen geradezu gleichzeitig erfolgen, für jede beliebige Entfernung instantan.[17]) Supponiert man dem Licht einen durch die Zirkularbewegung der Sonne hervorgebrachten, durch den Äther strahlenden Druck, so können auch die optischen Erscheinungen dem wissenschaftlichen Denken ganz durchsichtig gemacht werden:

---

[15]) Diesen Fall supponiert Hobbes I, 396f. der Fortpflanzung der Schalles in der Luft. Aber da er höchst unvollkommene Vorstellungen von der Elastizität hatte, konnte er nicht zu einer Erkenntnis der longitudinalen Schwingungen gelangen; er verblieb deshalb in der Annahme einer fortschreitenden Bewegung der Luftteilchen.

[16]) I, 278. „Quicquid enim conatur movetur, ideoque cedere facit quicquid ei obstat, saltem aliquantulum, nimirum quantum quod movet promovetur. Quod autem cedit movetur quoque, et proinde cedere facit id quod ipsi obviam est; et sic deinceps. . . .“

[17]) I, 183.

und so löst der Begriff des Conatus das mechanische Problem auf, das Hobbes in der Dioptrik des Descartes gefunden hatte.

Mit dieser mechanischen Reduktion wirkender Druckkräfte ist indessen die Bedeutung des Conatus noch nicht erschöpft. Vielmehr weisen die Vorgänge in der Natur, wie sie in einem Ineinandergreifen von dynamischen und statischen Effekten sich abspielen, auf Relationen hin, die Hobbes als Beziehungen zwischen sichtbarer Ortsveränderung und Conatus darstellen muß. Diese sind zunächst in den Tatsachen der Hemmung aktueller Bewegungen gegeben, insofern in diesem Falle eine Umsetzung derselben in einen sich fortpflanzenden Druck erfolgt. In dem Zeitmoment der Hemmung ist daher die Geschwindigkeit eines Körpers, von der Hobbes allein die Wirkungsfähigkeit desselben abhängig denkt, äquivalent der Geschwindigkeit des Conatus, und insofern eine gegebene Bewegung in jedem beliebigen Zeitmoment fixiert werden kann, setzt er den in diesem Moment in der Geschwindigkeit des Körpers ausgedrückten Impuls (impetus) gleich der Geschwindigkeit des Conatus.[18]) Und so gestattet dieser fruchtbare Terminus, allgemein gesprochen, die isolierte Hervorhebung und selbständige Verwertung der von Galilei in der Bewegung aufgedeckten intensiven Realität, und wenn Hobbes auch nicht zu einer mathematischen Fassung dieses Begriffes gelangen konnte, da er den Conatus, die verschwindende Bewegung, nicht zugleich als unendlich kleinen Teil des Gesamtverlaufes denkt, so war doch in ihm die Möglichkeit einer mechanischen Darstellung von der Umsetzung von Bewegungsvorgängen in Druckeffekte und umgekehrt wie von dem Zusammenwirken mehrerer Bewegungsimpulse gegeben.

Aber in dem Begriff des Conatus ist noch eine letzte Konsequenz enthalten, deren Entwicklung zu den allgemeinsten Kategorien führt, unter denen Hobbes die Natur gedacht. Indem er in der Durchdringung des besonderen Problems, das durch die Spezies Theorie gegeben war, sich von den Resten der mittelalterlichen Substanzvorstellung befreite, schuf er sich die Hilfsmittel zu einer

---

[18]) I, 178 „Impetum esse ipsam velocitatem, sed consideratam in puncto quolibet temporis in quo fit transitus. Adeo ut impetus nihil aliud sit quam quantitas sive velocitas ipsius conatus."

kinetischen Fundierung des Begriffs der Materie. Und sie schien ihm auch ausreichend zu sein gegenüber der Wendung, in welche der Substanzbegriff in der neueren Zeit gefaßt ist. Denn das menschliche Denken vermag nicht leicht in dem dahinfließenden Strom alles Geschehens ohne Ruhepunkte gleichsam zu verbleiben; die Konstanz der Gesetze, nach denen der Prozess verläuft, befriedigt doch nur unzureichend das Verlangen, das nach den letzten Trägern sucht, an welchem er verläuft. Wissenschaftlich tritt dieses Bedürfnis in der Annahme objektiver Einheiten auf, in welchem ein Inbegriff von Empfindungstatsachen auf einen identischen Ort im Raum und auf eine Dauer in der Zeit bezogen werden. Und wenn nun diese Einheit nicht mehr in der Form der Dinge gesehen werden kann, wendet sich das Denken zu der hypothetischen Sitzung letzter Elementarbestandteile des Wirklichen, als deren Funktionen die einfachsten Gesetze gelten. In dem Begriff des Atomes, das die antike Tradition bot, fand das spekulative Bedürfnis des 17. Jahrhunderts, was es suchte.

Die Bedeutung der philosophischen Atomistik für die Entwicklung der positiven Wissenschaft ist vielfach überschätzt worden; und sicher ist, wenn man von der Ausbildung gewisser chemischer Vorstellung absieht, daß die vielen Korpuskularsysteme, die das 17. Jahrhundert hervorgebracht hat, wenigstens bis auf Huyghens keinen entscheidenden Anteil an der Fundierung der mathematischen Physik genommen haben. Aus dem Bewußtsein dieser Tatsache schöpfte Hobbes das Recht zu der Konstruktion eines Weltbildes, in welchem der Begriff des Atomes keine Stelle fand. Von dem Standpunkt einer gegründeten Erfahrungsphilosophie aus hat er die Atomistik stets als eine Phantasie bezeichnet, die die Grenzen wissenschaftlichen Erkennens überschreite. Die Möglichkeit eines Vakuums war für ihn eine Frage der wissenschaftlichen Fruchtbarkeit, die ihm im negativen Sinne beantwortet schien[19]); den angeblichen Denknotwendigkeiten gegenüber ant-

---

[19]) Daß er in früheren Jahren der Annahme des Vacuums nicht durchaus ablehnend gegenüberstand, geht aus dem Anm. 10. abgedruckten Teil eines optischen Tractats hervor. Später freilich glaubte er in der Tatsache, daß Wasser aus einer oben und unten offenen Röhre, wenn nach Füllung derselben die obere Öffnung abgeschlossen wird, nicht aus der unteren ausläuft, den ex-

wortete mit Argumentationen, die auf die Eigenart unseres Erkennens zurückgingen.

Schon in dem englischen Traktat von den ersten Prinzipien findet sich gelegentlich einer Erörterung des „Achilleus“ die Bemerkung, daß in dem Kontinuum kein Minimum angenommen werden dürfe.[20]) Und als ihm in Gassendi die Philosophie des Epikur als ein lebensfähiges System entgegentrat, hat er ihre Argumente wiederholt erwogen, aber sie doch stets verworfen.[21]) Die Möglichkeit der Bewegung, sofern sie gleich ewig der Materie gesetzt wird, scheint ihm nicht die Annahme des Leeren zu erfordern; das Flüssige, meint er, könne seiner Natur als ebenso homogen wie das Atom oder das Vacuum selbst aufgefaßt werden. Dieser Hinweis auf die in der Anschauung gegebene Kontinuität erhält seine volle Bedeutung durch die sensualistisch-nominalistische Theorie des Erkennens, welche Hobbes in ihrem schärfsten Extrem vertreten hat. Nach ihr liegt der Ursprung und der Ausgangspunkt alles Wissens in der räumlich gegebenen Erfahrung. Das Denken, wie es in den Namen Symbole für die gleichen Empfindungsinhalte schafft, stellt nur eine Kombination dieser Namen dar; „der Syllogismus ist die Zusammenfügung dreier Namen wie das Urteil eine von zweien.“[22]) Demgemäß entscheidet sich Hobbes in der Antinomie zwischen dem diskursiven, in diskreten Einheiten fortschreitenden Denken und dem stetigen, anschaulich gegebenen Kontinuum rückhaltlos für diese letztere These. Objektive Einheiten in dem Verstande der Atomistik sind ihm weder notwendig noch begreiflich, denn absolut harte Körper oder Körperteile anzunehmen überschreitet die Grenzen wissenschaftlichen Erkennens, das sich nur innerhalb relativer Bestimmungen zu bewegen vermag.[23]) Vielmehr ist Hobbes ganz von der Einsicht in die Willkürlichkeit

---

perimentellen Nachweis der Unmöglichkeit des Vacuums gefunden zu haben. Vgl. seinen Brief an Sorbière v. 11. Febr. 1657, Archiv. f. Gesch. d. Philos. III 210ff. Demgemäß suchte er die Erscheinungen unter dem Recipienten anders zu erklären.

[20]) Elements of law. App. I p. 201.

[21]) De corpore, I, p. 338ff.

[22]) I, 42.

[23]) ib. 341.

durchdrungen, mit welcher wir aus Gründen eines ökonomischen Verfahrens Einheiten in der Natur supponieren. In welchem Umfang wir dieselben auch fassen, ob wir in der Astronomie die Planetenmassen oder in der mikroskopischen Anatomie die kleinsten unterscheidbaren Gliederteile als Einheiten erachten: so sind sie doch nur die Konstruktionselemente des analytischen Denkens und daher durch die Zwecke desselben bestimmt.[24]) Mit diesem Vorbehalt verwendet auch er in einzelnen Untersuchungen, wie in seiner Theorie der Gravitation alle Hilfsmittel der Korpuskularphysik.

Aber der so umschriebene und in sich durchsichtige Standpunkt enthielt doch noch eine Vielheit von höchst schwierigen Aufgaben in sich, deren befriedigende Lösungen die Voraussetzung einer wissenschaftlichen Fruktifizierung desselben bildeten. Die eine von ihnen lag in der Bestimmung des Verhältnisses, zwischen dem algebraischen und dem in der Anschauung wurzelnden geometrischen Denken. Hobbes hat dieses Verhältnis, das in den großen Arbeiten der zeitgenössischen Mathematiker einer zukunftreichen Fassung entgegengeführt wurde, nicht zu erkennen vermocht. Mit der harten Eigenwilligkeit, mit welcher er auf seinem Prinzip der Anschaulichkeit aller Denkoperationen bestand, hat er die Einbeziehung der „symbolischen" Methoden, wie er das Verfahren der Algebra bezeichnet, in die geometrische Konstruktion mit aller Leidenschaft und Schärfe, deren er fähig war, bekämpft.[25]) Wie er die Grundbegriffe der Geometrie ganz auf Abstraktionen aus den sinnlichen Tatsachen zu stützen suchte, so wollte er in den Schlüssen aus ihnen keine Schritte dulden, welche der Anschauung ermangelten. Indem ihm die Voraussetzung des entstehenden Infinitesimalkalkuls, welche den für die Anschauung ver-

[24]) ib. 334 f.

[25]) Vgl. De corpore, I, 79 f., in bezug auf die analytische Geometrie des Descartes, und die vielen bis in sein höchstes Greisenalter hinaufreichenden Streitschriften. In der rücksichtslosen Polemik gegen Wallis war übrigens ein persönlicher Grund mitbestimmend. Hobbes glaubte ihn im Sinn der Geistlichen Englands tätig; vgl. Brief an Sorbière v. 8. Jan. 1656, Arch. f. Gesch. d. Philos. III, 209.

schwindenden Zuwachs einer Funktion durch algebraische Relationen auszudrücken gestattete, sinnlosen Sätzen gleichbedeutend erschien,[26]) verschlossen sich ihm die Fortschritte, die durch denselben ermöglicht werden. Und wenn er daher in der Darstellung krummliniger Gebilde auf die Exhaustionsmethode der Alten zurückgriff und unter diesem Gesichtspunkt den Richtungen nachging, die Bonaventura Cavalieri eingeschlagen hatte, so waren in diesen seinen unsäglich mühsamen und doch furchtlosen Bemühungen, welche eine Überführung der Geometrie zur Kinematik hin erstrebten, zwar auch die Motive des Infinitesimalkalkuls wirksam, aber in ihrer Ausbildung blieben sie, abgesehen von dem Mangel an mathematischer Energie, durch die philosophische Position eingeschränkt, in welcher sein Standpunkt gegründet war.

Ein weiteres und tieferes Problem, mit welchem sich derselbe auseinanderzusetzen hatte, ist in der Frage nach dem objektiven Grunde der innerhalb des räumlichen Kontinuums verharrenden Teile gegeben. Denn so gewiß es in unserer Willkür liegt, beliebige Systeme dieser als Einheiten zusammenzuschließen, so ist doch in der räumlich unterscheidbaren, transportablen Masse ein Etwas enthalten, das durch sich selbst und in sich selbst besteht. Mit der Unterscheidung distinkter Gebilde hebt alle Erfahrung an. In seiner Formenlehre hatte Baco eine Auffassung entwickelt, welche die einzelnen Körper als die Kombination elementarer Bestände begriff; so stellte auch Hobbes in dem kurzen Traktat von den ersten Prinzipien die Entstehung der Wahrnehmung eines Objektes als die Summation der Qualitäten und Empfindungsinhalte dar.[27]) Aber die in dieser Phase seines Denkens noch herrschende Anerkennung des Substanzbegriffes erübrigte die Antwort auf die obige Frage.[28]) Nun jedoch hatte die Bedeutung desselben sich

---

[26]) English Works ed. Molesworth, VII, 186f.

[27]) Elements of law. App. I, p. 204.

[28]) Im Zusammenhang seiner logischen Untersuchungen erörtert Hobbes später dieselbe gelegentlich der Besprechung des scholastischen Prinzipes der Individuation I, 120f. Aber in ihr tritt nun jener aus der Auffassung des Denkens als einer Funktion des menschlichen Geistes fließende Zug seiner Erkenntnistheorie hervor, der sich dann in der descriptiven Psychologie seiner

in Verfolg der Schwierigkeiten gewandt, zu denen die siegreiche Tendenz des Systemes zu seiner gänzlichen Aufhebung führte, zugleich in Abhängigkeit wie im Gegensatz zu der von Descartes entwickelten Substanzenlehre. In den Auseinandersetzungen mit den Meditationen dieses Denkers bot sich daher für Hobbes die nächste Gelegenheit einer Erörterung dieses dunklen Begriffes, wie sie in den sonstigen aus dieser Zeit erhaltenen Abhandlungen, da sie nicht auf eine systematische Grundlegung gingen, nicht möglich war. Unter Substanz versteht er nun den wissenschaftlich erschlossenen Träger der Accidentien und Veränderungen, der unserem Vorstellen aber unzugänglich ist.[29]) Doch darf dieser Schluß nicht in einer einfachen Substanzialisierung der gegebenen Accidentien bestehen; könnte man von den intellektuellen Tätigkeiten auf einen sie hervorbringenden Intellekt, wie Descartes es will, zurückgehen, so dürfte man auch aus dem Spazierengehen einen Spaziergang erschließen können, der spazieren geht.[30]) Die Substanz fällt nicht in unsere Wahrnehmung, und da alle unsere Erkenntnis in derselben wurzelt, ist sie der Erkennbarkeit entzogen. Locke hat nicht die begriffliche Inhaltlosigkeit dieser Vorstellung schärfer betont.

Es lag daher in der Konsequenz der Einsichten von Hobbes, von einem Gebrauch derselben als eines wissenschaftlichen Terminus in der weiteren Durchführung seines Systems abzusehen. Denn indem er ihren Merkmalen nachging, fand er sie in einer Übereinstimmung mit denen des aus der Erfahrung gewonnenen

---

englischen Nachfolger fortsetzt. Er besteht in der Neigung, die Analyse des wissenschaftlichen Denkens nicht sowohl auf den Rechtsgrund des in ihm Gedachten als auf die Beschreibung des tatsächlichen Vorganges zu beziehen. So gipfelt die Lösung des Problems der Identität eines Dinges in der Unterscheidung des möglichen Sinnes, in welchem eine solche behauptet werden kann, ob in bezug auf seine Materie, seine Form oder sein Accidenz; dieser aber findet seinen Ausdruck in dem Namen des Dinges. So ist der Mensch nur in bezug auf seine Form derselbe als Jüngling, Mann und Greis. — Weiter als diese logischen Untersuchungen führte Hobbes die immanente Logik seiner Naturanschauung.

[29]) V, 264 „Substantia enim, ut quae est materia subjecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinate evincitur, nec tamen concipitur, aut ideam ullam nobis exhibet.“

[30]) ib. 257.

Begriffes des Körpers. „Körper bezeichnet allgemein das, was einen gewissen Ort ausfüllt oder behauptet, und nicht, wie der Ort selbst, von unserer sinnlichen Auffassung (imaginatione) abhängt.“ „Da aber die Körper verschieden erscheinen . . . werden sie aus dieser Ursache Substanzen genannt.“ „Körper und Substanz bezeichnen daher dasselbe“ und unkörperliche Substanzen, wie die immateriellen Geister, enthalten einen inneren Widerspruch.[31]) Dem entspricht, wenn Hobbes in der Grundlegung seiner „Ersten Philosophie“ als die Konstruktionselemente der Wirklichkeit den Körper und das Accidenz ableitet, welche durch ihre Unabhängigkeit oder Abhängigkeit von unserer Auffassung charakterisiert sind.

Die in diesen Sätzen enthaltene Anschauung wird durch die Einführung einer Unterscheidung zweier Bedeutungen erhellt, in welchen Hobbes die Unabhängigkeit der Körper von uns begreift. Die eine derselben bezieht sich auf die reale Ausdehnung des realen Objektes; sie ist ein anderes als die scheinbare Größe und der scheinbare Ort des Objektes.[32]) Seine Extension oder „Magnitudo“ ist es mithin zunächst, welche das Beharrliche in ihm repräsentiert. Wie Descartes das Wesen der körperlichen Substanz durch das Attribut ihrer Ausgedehntheit definiert hatte, so verlegt Hobbes die dem Körper einwohnende Selbständigkeit in die Tatsache seiner räumlichen Distinktion. Und man wird nicht fehl gehen, wenn man in dieser konstruktiven Ableitung der Kategorien auf einen Einfluß der Denkarbeit des französischen Metaphysikers schließt, der aber doch nur auf den engeren Bezirk der logischen Reflexion sich erstreckt. Denn auch in dieser abschließenden Fassung des Hobbes'schen Systems tritt die Vorstellung eines in der Ausdehnung wurzelnden Reiches körperlicher Substanzen nicht in den herrschenden Mittelpunkt des Ganzen und in seiner positiven Naturphilosophie besitzt der Satz, daß die bloße Existenz der Körper in ihrem unveränderlichen Volumen gegründet ist, überhaupt keinen Wert. Es ist der folgenschwerste Fehler seiner Mechanik, daß er in den Maßbestimmungen der Bewegung von der Größe des bewegten Körpers nahezu abstrahiert; der Begriff der Masse

---

[31]) Leviathan, III, 280f.

[32]) De corpore, I, 93f.

als einer selbständigen Grundeinheit ist ihm fremd. Aber eben in diesem Fehler tritt dort zugleich die große Intention hervor, von der Hobbes letzthin erfüllt ist: die Bewegung als ein in sich Selbständiges, Unabhängiges zu denken, ja als den einzigen Gegenstand der konstruierenden Wissenschaft. Denn nun wird jene andere Gedankenreihe sichtbar, durch welche man in einem anderen Sinne die Unabhängigkeit eines Körpers begreifen kann und muß — eine Wendung, mit der Hobbes in so charakteristischer Weise von Descartes abbiegt. In dem Aufbau des Systems dieses Mannes hatte die Konsequenz gelegen, die Härte der Körper als eine Folge ihrer Ausdehnung anzusehen.[33]) Hobbes ist von diesem Schritt weit entfernt. In seiner begrifflichen Analyse des Drucks hatte er sich das Hilfsmittel geschaffen, auch den Grund widerstehender Körper als Bewegung zu denken; die „Magnitudo“ desselben, seine im konstanten Volumen repräsentierte Existenz, reicht nicht zur Erklärung seiner Festigkeit aus. Es ist die allgemeinste und tiefgehendste Folgerung, die Hobbes aus seiner Definition des Conatus zieht, wenn er nun auch den Widerstand in der Berührung zweier bewegter Körper als denjenigen Conatus bezeichnet, der dem anderen ganz oder teilweise entgegengesetzt ist;[34]) als eine die andringende Bewegung hemmende Kraft muß Widerstand selbst als Bewegung gedacht werden. Absolut ruhende Körper sind zu keiner Wirkung fähig, sie geben jedem noch so kleinen Bewegungsandrang nach. „Bewegung allein ist es, die ruhenden Körpern Bewegung gibt und bewegten nimmt“.[35]) Und in der Konsequenz dieser Sätze liegt es daher, wenn Hobbes die Härte der Körper auf einer innere, unsichtbare Bewegung ihrer Teilchen zurückführt.[36]).

Dieser Versuch, auch die Beharrlichkeit der Körper als dauernder Bewegungszustand materieller Systeme zu denken und damit alle Prädikate, alle Qualitäten des Wirklichen in Bewegungs-

---

[33]) Descartes, Principia II, 4.

[34]) I, 178. „Resistentiam esse in contactu duorum mobilium, conatum conatui, vel omnino vel ex aliqua parta, contrarium.“

[35]) I, 180. „Quietem inertem atque efficatiae omnis expertem esse; motum autem solum esse qui motum et quiescentibus dat et motis adimit.“

[36]) I, 180, IV, 334.

vorgänge aufzulösen, eröffnet uns einen Ausblick auf die letzten Ziele seiner Naturphilosophie. Es sind die uralten, stoisch-dynamischen Vorstellungen, die hier mit den Mitteln der mechanischen Naturerklärung in einer wissenschaftlichen Form erscheinen. Alles ist körperliche Substanz, aber diese ist unerkennbar; wir vermögen sie nur in ihrem wesentlichsten Accidenz zu erfassen: der Bewegung; durch sie besteht alles, — alle Verschiedenheiten, alle Änderungen sind durch sie darstellbar: sie ist die letzte uns zugängliche Realität.

2.

Diese universale Bewegungslehre vollendete sich aber erst in dem System einer mechanischen Weltanschauung, als Hobbes die Auflösung des nunmehr auftretenden Problems unternahm, auch das geistige Leben, wie es vereinzelt in der ungeheuren Ausdehnung der Natur als eine Funktion des organischen Körpers erscheint, dem allgemeinen Bewegungszusammenhange einzuordnen. Hier, an diesem Punkte der Ausdehnung des Erklärungsbereiches vermittelst der mechanischen Methode, hatte Descartes ihre Grenzen erkannt: die ausgedehnte und die denkende Substanz in ihrem inneren Verhältnis zueinander sind für das menschliche Erkennen unbegreiflich; das Höchste, zu dem wir zu gelangen vermögen, ist der evidente Nachweis ihrer Tatsächlichkeit und die Aufdeckung der Gesetze, die in dem einen Reiche der Substanzen herrschen; in dem anderen, wie wir seiner in der Selbstgewißheit innewerden, regiert die Freiheit. Hobbes erkannte diese Schranken nicht an; in seiner Art, den Menschen unter den Bedingungen der Natur zu denken, die ihn umgibt, war die Aufgabe einer Ableitung seiner Funktionen aus diesen Bedingungen enthalten.

Und Hobbes war es längst gewohnt, in den Bewußtseinszuständen Prozesse zu erblicken, die keines immateriellen Trägers bedürfen. In dieser weittragenden Voraussetzung liegt die erste entscheidende Wendung seines Denkens. In seinem Innern fand er nicht das stolze Selbstbewußtsein und das Freiheitsgefühl, von dem Descartes seinen Ausgang nahm. Leben und Geschichte zeigten ihm allerorten die Gebundenheit des Menschen an die

Triebe, die seinem animalischen Wesen entspringen. So schroff wie irgend Spinoza hat er den Determinismus gelehrt. „Wenn ein hölzerner Kreisel“, so sagt er einmal, „der von den Jungen gepeitscht wird und herumläuft, bald an eine Wand, bald an eine andere rennend, bald wirbelnd, und dann wieder Leute an das Schienbein stoßend, seine Bewegungen empfände, so würde er denken, daß sie von seinem eigenen Willen ausgehen.“ In dieser Täuschung lebt der Mensch, er sieht die Peitschen nicht, die ihn zu seinen Taten treiben. Ein Denker, der unter einem solchen Gesichtspunkt seelische Leben erblickte, bedurfte fürwahr keines unsterblichen Wesens, in welchem dasselbe gegründet ist.

Aber die Aufgabe einer wissenschaftlichen Einbeziehung des Geistes in die Natur hatte sich nach seinem Eintritt in die Pariser Kreise, nach der Durchdringung seiner Naturphilosophie mit den mechanischen Ideen wesentlich geändert. Nicht mehr konnte er in jenem unbestimmten Hylozoismus des „kurzen Traktats“ verbleiben, der in der Empfindungsfähigkeit des bewegten Spiritus sich beruhigte; die animalischen Lebensgeister in ihrer ursprünglichen stoischen Bedeutung verflüchtigten sich gleichsam in dem Maße, als Hobbes in den anatomischen und physiologischen Kenntnissen fortschritt; in den späteren Werken sind sie zu einem streng anatomischen Terminus geworden. Der erste Anstoß ihrer Bedeutungsänderung ging wohl von der Ausbildung der Theorie des Rückstoßes vom Centralorgan aus, die jedem Wahrnehmungsprozeß zu Grunde liegt. In dem kurzen Traktat von den ersten Prinzipien hatte Hobbes die Empfindung im strengen Verstande als die Reizungen des Spiritus durch Wirkungen von den Gegenständen außer uns von dem bloßen Phantasiegebilde, die einer Aktion des Gehirns auf die Spiritus entspringt, scharf geschieden.[37]) Aber diese Anschauung von einem Rückstoß des Gehirnes, der zugleich das Außer-uns-erscheinen der Phantasmen verständlich machte, wurde nun, als Hobbes unter dem Einfluß des Descartes'schen Phänomenalismus den identischen Charakter der Phantasmen, der Traumerscheinungen und der Empfindungen erkannte, zu einer

[37]) Elements of law. App. I, p. 204.

Erklärung jeder Wahrnehmungstätigkeit weitergebildet. Hierzu trat die mechanische Einsicht, daß die auf das Organ, von dort zu dem Zentralorgan sich fortpflanzende Bewegung nur durch eine entgegengesetzte ausgelöscht werden könne; diese entsteht aus dem Widerstande oder der Reaktion des Gehirns und sie ist es, welche wir Empfindung nennen. Aber auch über diesen Stand seiner Wahrnehmungslehre, wie Hobbes sie in den Elements of law und dem optischen Traktate gibt, welchen Mersenne in seinen Cogitata Physico-Mathematica aufgenommen hat, ist er hinausgeschritten. Ward nämlich hier das Denken in dem Gehirn, die Willenstätigkeiten dagegen im Herzen lokalisiert, so wird nun diese Scheidung fortan aufgehoben, sofern alle Empfindung im Herzen entsteht. Das Motiv zu dieser Wendung ist aus seiner Auseinandersetzung mit Descartes hervorgegangen.[38]) Der Einheitlichkeit und inneren Verbundenheit der seelischen Zustände, die dieser hervorgehoben hatte, konnte Hobbes seine Zustimmung nicht versagen.[39]). Aber wie er in den irrationalen Momenten das Wesen des Menschen erblickte, verlegte er den Ort der Erzeugung der Vorstellungstätigkeiten nunmehr in das Herz; denn „alles", so begründet er einmal, „was gesehen wird oder durch sonst einen Sinn perzipiert wird, erregt stets Vergnügen oder Traurigkeit, Hinneigung oder Abwendung oder einen aus diesen gemischten Affekt."[40]) Daher entsteht erst in dem Herzen der Rückstoß auf die von außen kommende Bewegung.

Diese Wandlung in den physiologischen Anschauungen, welche einer tief eingreifenden und die Demonstration der politischen Sätze stark beeinflussenden in der Auffassung von der seelischen Struktur des Menschen entspricht, vollzog sich im Beginn der vierziger Jahre. Um diese Zeit aber nahmen, wie wir dargelegt haben, die Begriffe, die Hobbes von den Bewegungsvorgängen in

---

[38]) Wenn Hobbes auch Harveys Entdeckungen I, 331 in diesem Zusammenhange nennt, so möchte ich doch glauben, daß die neue Theorie des Blutumlaufes, die ihm auch vor dieser Wendung vertraut war, nicht mehr als eine anatomische Bestätigung geblieben ist.

[39]) V, 261 f.

[40]) Elem. of law. App. II, p. 217.

der Natur gewonnen hatte, eine festere und vollkommenere Gestalt an. Und als er nun die Bewegungen, die in dem empfindenden und wollenden Körper entstehen, nach diesen neuen mechanischen Begriffen dachte, fand er in ihnen die Möglichkeit, auch das geistige Leben aus dem universalen Bewegungszusammenhange zu begreifen, der die Natur konstituiert.

Denn verfolgen wir den Prozeß, welcher bei der Wahrnehmung in den Sinnesapparaten und dem Zentralorgan entsteht, so liegt offenbar der Ursprung des auftretenden Phantasma in dem Augenblick, in welchem aus dem Widerstande oder der Reaktion des Herzens der Rückstoß zu dem gereizten Sinn hin entspringt; können wir diesen Moment begrifflich denken, so durchschauen wir das Geheimnis, das in ihm beschlossen ist. Der Widerstand des Herzens nun, betrachten wir ihn in dem ersten Augenblicke seines Entstehens, bedeutet in dem geistigen Gebiete den Beginn der bewußten Reaktion gegen den Reiz und kann daher als elementarer Trieb oder „Streben" (Conatus) bezeichnet werden. Schon als Hobbes noch die Scheidung in der Lokalisation der Bewußtseinstätigkeiten aufrecht erhielt, hat er diese Terminologie angewandt.[41]) Und darin besteht nun die entscheidende Wendung, die zu der Auflösung des großen Problems führt, daß die so gewonnene Identität von elementarem Streben und dem Beginn der durch den Widerstand des Herzens hervorgerufenen Bewegung mit dem Begriffe des Conatus zusammenfällt, der aus der Ausbildung der mechanischen Vorstellungen hervorgegangen war. Und wie nun jede Art von Empfindung in diesem Widerstande des Zentralorganes gegründet ist, dasselbe aber als Conatus gedacht werden muß,[42]) erhält die Theorie, die eine Auffassung auch der Bewußtseinszustände als Bewegungen anstrebte, in diesem Begriffe ihren Abschluß.

[41]) Elements of law., p. 28. „And this solicitation in the endeavour or internal beginning of animal motion." Ebenso später im Leviathan, III p. 40. „Principia haec motus parva, intra humanum corpus sita, antequam incedendo, loquendo, percutiendo, caeterisque actionibus visibilibus appareant, vocantur conatus. Conatus hic, quando fit versus causam suam vocatur appetitus vel cupido. . ."

[42]) Diese Gleichsetzung, nachdem sie Elem. of law und dem opt. Traktat, der als App. II denselben beigefügt ist, vorbereitet wurde, zuerst im Leviathan, der aber noch nicht den Conatus als einen wissenschaftlichen Terminus ent-

Vergegenwärtigen wir uns die in diesen Sätzen angedeutete metaphysische Anschauung von dem Zusammenhange des Geistigen und Physischen, die in der Geschichtsschreibung der Philosophie eine so verschiedene Auslegung und Beurteilung erfahren hat,[43]) so müssen wir sie zunächst unter dem Gesichtspunkt betrachten, aus welchem Hobbes sie entworfen und in der Folge seiner systematischen Hauptwerke entwickelt hat. Derselbe war durch das Postulat einer universalen Durchführung der mechanischen Methode gegeben. Wir haben feststellen können, daß der in dem „kurzen Traktat von den ersten Prinzipien" enthaltene Materialismus nicht

hält III 5f. „. . . et inde ad cor: unde nascitur cordis resistentia, et contrapressio seu ἀντιτυπία, sive conatus cordis deliberantis se a pressione per motum tendentem extrorsum. . ."

[43]) Während Fr. A. Lange (Geschichte des Materialismus, I[6] 248) in Hobbes den typischen Materialisten erblickt, der mit einem Rechtspruch die gordische Frage nach dem Verhältnis von Empfindung und Bewegung zerhaut, nicht auflöst, meint Natorp (Descartes Erkenntnistheorie, Marburg 1882, 143ff.) „daß Hobbes unmöglich so naiv gewesen sein kann, das Empfindungsbild (phantasma) mit der Bewegung, welche ihm zu Grunde liegt, einfach zu verwechseln"; vielmehr habe er ausdrücklich gesagt, daß das Phantasma durch die Bewegung veranlaßt sei, wenn er auch den Ausdruck: Empfindung ist, ihrer Natur nach Bewegung, nicht vermieden habe. Dies bedeute aber, wie ihn Natorp als konsequenten Phänomenalisten auffaßt, allein die Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis der Phänomene: „nur in dem Betracht ist das subjektiv Empfundene nichts an sich, in welchem es sich handelt um den Aufbau einer wissenschaftlichen Erkenntnis auf streng einheitlichen, mathematisch- logischer Behandlung fähiger Grundhypothesen; nur in der Bedeutung sind Körper und Bewegung das allein Reale, daß sie die unumgängliche Grundlage ausmachen, auf der alle Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs der Erscheinungen fußen muß." Es ist die Aufgabe des Textes zu zeigen, daß und in welchem Umfang Hobbes doch als Materialist zu bezeichnen ist, und zwar ohne die von Schwarz, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen, Leipzig 1895, II. Teil, vertretene Scheidung einer phänomenalen und materialistischen Antwort des Hobbes auf die Natur der Sinnesqualitäten anzunehmen. Denn auch abgesehen von der psychologisch schwer verständlichen Zwiespältigkeit, die dauernd die Weltanschauung eines der schärfsten und konsequentesten Denker durchziehen sollte, vermag ich der scharfsinnigen aber doch gezwungenen Interpretation, die Schwarz der wiederholten Identifikation von Empfindung und Bewegung gibt, nicht beizustimmen, nach welcher in dieser der „Gedanke ihrer gegenseitigen unauflöslichen Verknüpfung Ausdruck findet", sodaß die gereizte nervöse Partie „nicht allein bewegt, sondern gleichzeitig und für die Dauer farbig und tönend" sei (p. 67), da vielmehr meines

unter ihren Bedingungen entstanden ist, vielmehr in ihm noch der Untergrund hylozoistischer Auffassung erkennbar ist, welche durch die Abhängigkeit von Baco vermittelt war. Wenn Hobbes dort aus dem axiomatischen Prinzip, daß jede Wirkung eine Bewegung sei, die Empfindung als eine Bewegung der animalischen Lebensgeister gefolgert hatte, so gestatteten solche anscheinend materialistischen Wendungen doch auch eine andere Interpretation. Aber die Bedeutung und die Tragweite dieses Obersatzes seines Standpunktes änderte sich nun mit der Ausbildung der mechanischen Begriffe; zunächst, indem die dynamische Naturanschauung, deren Ausdruck er war, in der Einsicht von der alleinigen Realität der Bewegung sich vollendete: sie ist die oberste aller Ursachen; es ist nicht denkbar, daß Bewegung noch eine andere Ursache als wiederum Bewegung haben könne;[44]) demnach muß, wie jeder andere Zustand, so auch der seelische als ein Bewegungsvorgang gedacht werden. Doch seine eigentliche Beweiskraft erhielt nun dieser Satz, indem ihn Hobbes mit der mechanischen Naturanschauung in ein Verhältnis setzt. In diesem Sinne spricht er ihn dahin aus, daß Bewegung nur Bewegung erzeugen könne. Aber dieses Prinzip, soll es nun eine Einordnung auch des geistigen Lebens in den mechanischen Zusammenhang der Natur begründen, bedarf einer doppelten Voraussetzung. Einmal ist die Annahme erforderlich, daß der Inbegriff der Einflüsse, die auf den wahrnehmenden Menschen einwirken, sich als Bewegungen darstellen lassen. Diese Bedingung ist durch die mechanische Naturerklärung gegeben; von ihr geht daher Hobbes in seiner Argumentation aus. Es gibt Fälle, in denen wir es wissen, daß eine die Sinnesorgane erregende Bewegung eine Empfindung hervorruft: bei einem heftigen Stoß gegen das Auge werden wir eines Lichtschimmers gewahr, der objektiv nicht vorhanden ist; indem wir nun durch Beobachtung die den Schall und die im Feuer auftretende Wärme begleitende

Erachtens die Annahme einer Identifizierung der Sinnesqualitäten mit inneren Reaktionsbewegungen streng wörtlich zu nehmen und keineswegs so „unerhört“ ist.

[44]) I 62 „nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum.“

objektive Bewegung konstatieren, können wir schließen, daß die Phänomene des Schalles und der Wärme nur subjektive Zustände in uns sind. Und allgemein lassen sich die in den Wahrnehmungen gegebenen Phänomene durch supponierte Bewegungen hinreichend erklären.[45]) Demgemäß ist es nichts als eine Bewegung die von dem Objekt zu dem Sinnesorgan und von dort zu dem Zentralsystem sich fortpflanzt;[46]) aber indem nun Hobbes annimmt, daß hier durch eine Reaktion eine Gegenbewegung eingeleitet werde, welche wir das Phantasma nennen, bedient er sich einer zweiten Prämisse, durch welche die Demonstration erst eine bündige Schlüssigkeit empfängt. Dieselbe liegt in dem allgemeinen Theorem daß die Wirkung der Ursache gleich sei. Hobbes geht von ihm als einer schlechthinnigen Denknotwendigkeit aus, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Schon in einem Brief aus dem Jahre 1636 betont er, daß „diese so wahre Proposition, welche allgemein angenommen ist: simile generat sibi simile, zu fest sei, um bewiesen, zu offenbar, um geleugnet zu werden.“[47]) Als die stillschweigende Voraussetzung ist sie in der Darstellung der Wahrnehmungstheorie des Leviathan enthalten, welche sich nachdrücklich auf den Satz „daß Bewegung nichts außer Bewegung erzeuge“ bezieht.[48]). Und ganz deutlich tritt sie in der umfassenden Grundlegung hervor, die Hobbes in seinem systematischen Hauptwerk gegeben hat: „Es ist durch sich selbst einleuchtend“, so heißt es dort, „daß die Wirkungen gleich und ähnlich sind; nur der Zeit nach verschieden. Und wie die Wirkungen selbst aus ihren Ursachen hervorgehen, so hängt auch die Verschiedenheit derselben von der Verschiedenheit der Ursachen ab“.[49])

So ist es denn das Ideal eines geschlossenen, kausalen Bewegungszusammenhanges, von welchem Hobbes aus zu der Einordnung des seelischen Lebens in demselben schreitet. Wären

---

[45]) Elements of law, chap. 2.

[46]) So hebt er V, 217 hervor: „In visione, neque objectum neque pars ejus quaecumque transit a loco suo ad oculum.“

[47]) Historical Manuscripts Commission, App. II, Vol. II, 1893, p. 130.

[48]) III, 6.

[49]) I, 111.

wir faktisch im stande, wie wir es gedanklich sind, den Bewegungsvorgang von dem Objekt durch den Sinnesapparat bis zu dem Zentralorgan und von diesem wieder zurück zu verfolgen, so würden wir ihn nirgend durch das Dazwischentreten eines seelischen Faktors unterbrochen finden: der Kausalnexus geht von Bewegung zu Bewegung. Hobbes gebraucht gern den Ausdruck, daß das Wahrnehmungsbild nichts Reales außer uns sei als eine gewisse Bewegung in den inneren Partien unseres Körpers;[50]) immer denkt er dabei als der analysierende Forscher, der die physiologischen Prozesse bei einem lebenden und wahrnehmenden Menschen durchschaut: in dem Gehirn und Herzen desselben erblickt er aber keine Wahrnehmungsbilder oder Phantasmata, sondern nichts als Bewegungen, gewisse von ihnen nennt der empfindende Mensch ein Phantasma; für das wissenschaftliche Denken sind aber diese in objektivem Betracht Bewegungen.

Ein solch methodisch begründeter Standpunkt schließt eine Auffassung von dem Verhältnis des Seelischen und Physischen, wie sie Descartes entwickelt hatte, aus; wie in ihm unter den Körpern kein Platz für die geistigen Substanzen war, so verbleibt er vor dem schwierigen Problem ihrer Wechselwirkung, von welchem die skeptische Analyse des Kausalitätsbegriffes einen so mächtigen Anstoß empfing. Die mechanische Naturanschauung, sofern sie in eine metaphysische Naturanschauung umgesetzt ward, stand in der Tat vor einer entscheidenden Frage; Hobbes beantwortete sie, indem er von dem Ideal des geschlossenen Naturzusammenhangs und dem Axiom der Gleichheit von Ursache und Wirkung ausging. Aber ein solcher Standpunkt ist noch nicht Materialismus. Spinoza hat unter voller Anerkennung der in ihm beschlossenen Konsequenzen eine Möglichkeit entwickelt, das geistige Leben neben der mechanischen Drehung der Natur als ein dieser gleich Selbständiges zu begreifen. Derselbe enthält mithin keine eindeutige Metaphysik; wie er ursprünglich durch einen methodischen Gesichtspunkt gegeben ist, so ist er zunächst der Ausdruck des positiv wissenschaftlichen Denkens, das in der größtmöglichen Ausdehnung des

[50]) z. B. Elements of law, 28. „Conceptions or apparitions are nothig really but motion in some internal substance of the head" u. vielfach a. a. O.

Erklärungsbereiches durch einfachste Annahmen alles der exakten Erkenntnis unterwirft. Und innerhalb dieser eingeschränkten Position ist die Unterscheidung des Wahrnehmungsbildes als solchen, als eines Erscheinens von der ihr zugeordneten Bewegung ohne Entscheidung über ihre metaphysische Realität möglich — wie denn Hobbes auch gelegentlich zur Bezeichnung des zwischen ihnen bestehenden Verhältnisses Ausdrücke anwendet, die streng genommen eine kausale Abhängigkeit in sich begreifen.[51])

Wenn aber Hobbes in seinen optischen Untersuchungen, in den Einleitungen seiner politischen Werke mit dem ihm eigenen Radikalismus in den physiologischen Vorgängen den letzten Grund des Seelenlebens aufdeckt, dem Leser gleichsam die Unfreiheit und elementarische Struktur der Menschen am Beginn demonstrierend, so ist in diesem Verfahren doch ein naturalistischer Geist lebendig, der zu einer gänzlichen Unterordnung des geistigen Lebens unter die natürliche Wirklichkeit strebt. Und so finden sich denn auch unzweideutige Wendungen, in denen eine Identifizierung von Empfindung und Bewegungsvorgang ausgesprochen wird[52]) und diese müssen mehr bedeuten, als das methodische Postulat einer Durchführung der Bewegungslehre auf physischen Gebiet.

Die Grundlage der mechanischen Naturerklärung des Hobbes bildete eine dynamische Anschauung, die in der Annahme der alleinigen Realität der Bewegung sich vollendete. In dieser lag nunmehr auch das letzte Motiv, welches die Ausbildung einer paralletischen Hypothese, nach der die seelischen Zustände etwa die Begleiterscheinungen von Bewegungen wären, ausschloß.

---

[51]) z. B. „reactio . . . efficit phantasma“ I, 319 u. ib. „sensio est ab organi sensorii conatu . . . factum phantasma“. Doch kann Hobbes diese Wendungen nicht in einem strengen Sinn gefaßt haben, denn Bewegung, so lautet sein Obersatz, erzeugt nur Bewegung.

[52]) z. B. Elem. of law, 6 “and by resistance or reaction of the brain, is also a rebound in the optic nerve again, which we not conceiving as motion or rebound from within, think it is without, and call it light.” Vgl. das Zitat Anm. 10. Ferner III[6] „qui motus propterea apparet tanquam aliquid externum“. I 318. „Est ergo sensio motus in sentiente aliquis internus.“ V, 309, 258, 310.

Hobbes konnte sich, obschon in seinem System die Tendenz zur Ablehnung der eigentlich metaphysischen Probleme lag, dennoch der Frage nach dem Realitätswerte der Phantasmen nicht entziehen; er hat sie zwar nicht förmlich beantwortet; aber in seiner Anschauung von Realität war doch die Aufgabe gegeben, eine Denkmöglichkeit für die Darstellung geistiger Vorgänge durch Bewegungen zu suchen. Die Lösung dieser Aufgabe, welche permanent in dem Hintergrunde seiner Untersuchungen verbleibt und in den Wendungen einer Identifikation beider hervortritt, liegt letzthin in seinen Begriffen von Widerstand und Conatus.

Conatus bedeutete Druck, Andrang, Streben. Und wie dieses als eine Willens- und Empfindungsqualität gegeben ist, so tritt es doch zugleich als eine objektive Tatsache in dem Zusammentreffen bewegter Massen auf und kann und muß dann als eine Bewegung gedacht werden. So sind auch die geistigen Zustände intensive, gleichsam unräumliche Effekte, ein Widerstreben des Zentralorgans, und sie sind es deshalb, weil die sie konstituierende Bewegung von einer anderen Ordnung ist als die sichtbare: nämlich ein Conatus; dieser war nicht bloß die im Zeitmoment betrachtete Bewegung schlechthin; vielmehr hatte Hobbes unter ihm diejenige Ortsveränderung verstanden, deren Bestimmungsstücke zu den endlichen Raum- und Zeitgrößen in keinem angebbaren Verhältnis ständen. So ist das Empfinden ein Faktum, dessen wir nur als eines intensiven Effektes innewerden, das aber von dem begrifflichen Denken als eine gewisse der Bewegungen aufgefaßt wird, innerhalb welcher es in dem objektiven Zusammenhange auftritt. Dieser ist der Gegenstand der Untersuchung für den positiven Forscher und für ihn gibt es daher nur lückenlos geschlossene Bewegungsreihen. Aber zugleich gewährt doch diese Anschauung die Möglichkeit, innerhalb der Geisteswissenschaften, der Psychologie, der Politik und Jurisprudenz die seelischen Zustände in bezug auf die innere Evidenz ihrer Tatsächlichkeit anzuerkennen.[53])

---

[53]) Ich erinnere an den Hauptsatz des Hobbes, daß die Bewußtseinszustände ohne einen seelischen Träger zu denken sind, demnach ist ihm Empfinden und Phantasma identisch („Phantasma enim est sentiendi actus,“ I, 319).

Und nun erhält dieser gleichsam neutrale, die doppelte Betrachtung gestattende Standpunkt die bedeutsamste Vertiefung, indem Hobbes gelegentlich der Erörterung der Allbeseelung, die aus seinen Prämissen gefolgert werden könnte, eine schärfere Definition dessen gibt, was er unter dem Wahrnehmungsbilde oder der Empfindung versteht: Wenn das Wesen der Empfindung, so sagt er, allein in der Gegenwirkung besteht, sehe ich nicht ein, wie die Annahme einer Empfindungsfähigkeit aller Körper bestritten werden könne; „aber wenn auch aus der Reaktion anderer Körper ein Vorstellungsakt entstehen sollte, so wird doch dieser nach der Entfernung des Gegenstandes sogleich aufhören, denn wenn sie nicht geeignete Organe besitzen, wie die Tiere, zum Behalten der eingedrückten Bewegung, so werden sie nur so empfinden, daß sie niemals sich erinnern werden, empfunden zu haben.“ Denn „sentire semper idem, et non sentire, ad idem recidunt.“ „Wir aber verstehen unter Empfindung ein durch die Phantasmen vermitteltes Urteil über die Gegenstände, nämlich durch Vergleichung und Unterscheidung der Phantasmen.“ „Der Empfindung also, von welcher hier die Rede ist und welche in der gewöhnlichen Sprache so heißt, hängt notwendig irgendwelches Gedächtnis an, wodurch das Frühere mit dem Späteren verglichen und eines vom anderen unterschieden werden kann“.[54])

Mit diesen Sätzen umschreibt Hobbes eine Konzeption, deren Bedeutung über den psychologischen Gehalt, in dem sie sich zunächst ausspricht, weit hinausreicht. Denn mit der Einführung einer doppelten Art von Empfindung, einer einfachen und der Empfindung im engeren Sinn, die durch Vergleichung mit anderen hervorgehoben und in der Erinnerung festgehalten wird, erfährt die Behandlung des allgemeinen Bewußtseinsproblems eine eigenartige und weittragende Verschiebung. Indem jene in dem objektiven Bewegungszusammenhang auftretenden intensiven Effekte, die das wissenschaftliche Denken als Conatus auffassen muß, noch nicht als Empfindung bezeichnet werden, obschon sie doch die Substanz alles möglichen Empfindungsinhaltes ausmachen, wird

---

[54]) I, 320f.

die scharfe von dem mechanischen Natursystem geforderte Sonderung materieller und seelischer Prozesse zu gunsten der Scheidung gewußter und nicht gewußter Inhalte aufgehoben. Dieses Zwischenreich intensiver Zuständlichkeiten, die, an kein Subjekt gebunden, gesetzlich dem universalen Kausalnexus der Bewegungen eingeordnet sind, ist, begrifflich und wissenschaftlich betrachtet, ein System physischer Vorgänge; wie dieselben aber doch von einer anderen Ordnung als die endlichen Bewegungen sind, so repräsentieren sie zugleich die Materie dessen, was der Mensch, sofern er ihrer in einem Komplex mehrere inne wird, als Phantasma bezeichnet. Damit ist aber das Interesse von dem ursprünglich primären metaphysischen Problem des Zusammenhangs von Natur und Geist zu der psychologischen Frage nach der Möglichkeit der individuellen Bewußtheit abgelenkt. Hobbes beantwortet diese Frage, indem er allein auf die materiellen Bedingungen derselben reflektiert, die er in der Eigenart der Organe findet; denn obschon er durch den Hinweis auf die intellektuellen Prozesse des Vergleichens und Unterscheidens, die nur in Beziehung auf ein logisches Subjekt zu denken sind, von dem physiologischen Erklärungsweg abzubiegen scheint, so wird er doch wieder zu ihm durch die Konsequenz seines Sensualismus zurückgetrieben, der diese Operationen als ableitbar aus den Tatsachen der Sinneswahrnehmung erscheinen ließ.

Aber dieser Zirkel, in dem die Auflösung sich bewegt, ist belanglos gegenüber der Bedeutung, die in der veränderten Fragestellung selbst liegt. So gewiß die in ihr enthaltene Verschiebung des Interesses von dem Wege ablenkt, der allein zu einer klaren Fixierung des Verhältnisses von physischen und psychischen Vorgängen führen kann, so ist doch in ihr zugleich die Möglichkeit gegeben nun auch das Entstehen der bewussteu Empfindung den Grundgesetzen, die die Natur beherrschen, unterzuordnen. Denn blicken wir zurück auf den allgemeinen Zusammenhang des Hobbesschen Systems, so erhält nun der oberste Satz seiner Bewegungslehre, daß alle Kraftwirkungen nur in Änderungen der Geschwindigkeiten bestehen, durch die Aufnahme der Einsicht, daß unsere Wahrnehmung nur in dem Auffassen dieser Änderungen gegründet sei, die höchste und abschließendste Bedeutung.

In dieser Verallgemeinerung liegt der letzte Abschluß des Weltbildes, das aus den unbestimmten Vorstellungen der stoischen Tradition unter den Bedingungen des 17. Jahrhunderts zu einem geschlossenen System sich erhob, in welchem alles Geschehen, das körperliche wie das geistige, aus einer einzigen Ursache: der Bewegung begreiflich gemacht wurde. Wie der greise Philosoph es einmal zusammenfassend als seine erste und höchste Überzeugung ausspricht,[55]) „daß, wenn die körperlichen Gegenstände und deren Teile alle ruhen würden oder stets in gleicher Bewegung sich befinden würden, die Unterscheidung aller Dinge und damit alle Empfindung aufgehoben wäre und daß deshalb die Ursache aller Dinge in der Verschiedenheit der Bewegungen zu suchen sei", — Worte, die wie in einer Formel die Grundstimmung und die Grundanschauung bezeichnen, in welcher Hobbes sein Natursystem erfaßt wissen wollte.

[55]) I, XXI „. . . mentem subiit, quod si res corporeae et earum partes omnes quiescerent, aut motu simili semper moverentur, sublatum iri rerum omnium discrimen et (per consequens) omnem sensionem, et propterea causam omnium rerum quaerendam esse in diversitate motuum." Wenn Hobbes aber weiter diese Einsicht als den Ausgangspunkt seiner Entwicklung darstellt, so stehen dem die Archiv XV, 372 ff. angeführten Quellen entgegen.

IV.

Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche.

(Moralisme et Immoralisme.)

Par

Jean Pérès.

Agrégé de Philosophie, Docteur ès-Lettres.

I.

Il est généralement admis, (et nous trouvous l'expression de cette opinion dans un article paru il y a quelques mois) que la prédominance de l'idée de devoir différencie la morale moderne de la morale ancienne. La morale des Anciens n'est pas impérative, elle « propose un idéal de perfection et de sagesse à atteindre, un modèle à imiter ».[1] Cet idéal de perfection concerne l'existence présente; le but poursuivi est en définitive la vie heureuse; et ainsi cette morale serait un eudémonisme. Elle n'a rien d'ascétique; il ne s'agit pas de se raidir contre les instincts naturels, mais de suivre la nature. « Pour le Grec » la nature soit en nous soit au dehors de nous « est une conseillère d'élégance, une maîtresse de droiture et de vertu »;[2] la nature est bonne. Cette morale est laïque et non sacerdotale. Pour parler plus exactement, nous dirions volontiers que dans l'esprit hellénique il y a

---

[1]) Revue Philosoph. 1901—1 V. Brochard. La Morale Ancienne et la Morale Moderne. — Voir aussi Nietzsche la Généalogie de la Morale, trad. Albert 1900.

[2]) E. Renan. St. Paul p. 205.

homogénéité entre la morale et la religion. Et cela tient à ce que le polythéisme grec est presque un rationalisme,[3]) une philosophie. Ses dieux à forme humaine réalisent une figuration concrète de ces divers objets des aspirations de l'homme: force, perfection, bonheur. Très-significative à cet égard est l'épithète homérique: semblable aux dieux, divin, s'appliquant à quiconque manifeste quelque supériorité physique ou morale. Rivaliser avec la divinité pour l'indépendance à l'égard des choses extérieures, pour la sagesse et pour le bonheur, est la façon dont se formule le plus couramment l'idéal moral antique.

Dans les temps modernes, la morale des philosophes s'inspire du rationalisme des anciens. Montaigne, Descartes séparent soigneusement en morale le domaine de la raison de celui de la foi. Avec Kant apparaît la doctrine de l'impératif catégorique, morale qui serait pénétrée d'un idéal tout différent. Elle respire ce pessimisme à l'égard de la vie présente qui fait le fond du christianisme. Il n'y est plus question de conformité à la nature, mais de victoire sur soi-même. N'étant pas dérivé du bien, le devoir est posé par Kant comme une loi inconditionnée et absolue, tombant du ciel pour ainsi dire, et il ne semble guère pouvoir être autre chose que le commandement divin mis sous forme abstraite. Schopenhauer est ainsi amené à interpréter la morale du devoir comme une infiltration du piétisme de Kant dans sa philosophie. Cette idée du devoir, au surplus, traîne à sa suite les idées de récompense et de châtiment, de vie future, idées auxquelles les anciens n'avaient pas recours pour constituer leur morale. L'apparition de la morale du devoir marquerait donc une confusion peut-être regrettable de la morale rationnelle avec la morale religieuse.

II.

Cette opposition de la morale ancienne et de la morale moderne, peut-être vraie en ses lignes générales, appelle néanmoins quelques rectifications. Il y a lieu de se demander notamment si

[3]) « Comme le cours des choses est naturel, même dans le monde homérique peuplé de dieux. » Ed. Zeller, La Philosophie des Grecs. trad. E. Boutroux. T. 1 p. 48.

l'idée de devoir n'a d'autre signification possible que celle d'un commandement arbitraire émanant d'une sorte de Jéhovah biblique. Mais auparavant, il n'est pas sans intérêt de faire remarquer comment cette manière de voir touchant la morale de Kant s'est peu à peu introduite et accréditée. Cette opinion sur la Critique de la Raison pratique, elle est formulée tour à tour avec une sorte d'insistance par trois esprits ayant entre eux une réelle affinité, H. Heine, Schopenhauer et Nietzsche. Pour Heine l'ouvrage susdit est un démenti que Kant se donne à lui-même, une concession à son entourage, aux idées traditionnelles. Pour Schopenhauer, nous l'avons vu, l'idée de devoir est ou bien une idée purement vide, ou bien elle n'est qu'un déguisement de l'idée Judéo-chrétienne de commandement divin. Pour Nietzsche, malgré certaines apparences, le moralisme n'est rien moins qu'une victoire sur l'idéal théologique et ascétique. Tous trois procèdent de Goethe, témoignent d'une même prédilection pour le naturalisme ancien et pour le génie classique, et ont une même tendance à emprunter au paganisme hellénique leur esthétique et leur conception de la vie. Il semble qu'avec eux le génie germanique aspire à se libérer du mysticisme, du genre gothique, du moyen-âge, en un mot de cette couleur romantique qui lui paraît inhérente. Et dans une sorte de changement à vue qui évoque à la pensée l'antithèse du premier et du second Faust, ces écrivains figurent pour nous, transposée dans l'ordre intellectuel, la poussée instinctive des races septentrionales vers le soleil, vers « la clarté du ciel Méditerranéen ».

Le thème favori de Heine c'est le dualisme, la lutte incessante entre l'esprit païen et panthéiste et l'ascétisme chrétien du moyen-âge fait de mépris de la vie corporelle. Schopenhauer, après lui, se donne, il est vrai, comme le véritable continuateur de Kant; cependant parmi les doctrines de Kant, sa critique ne fait guère grâce qu'à celles qui reproduisent ou continuent le Platonisme. Sans doute le principe sur lequel il fonde sa morale n'est pas sans affinité avec un christianisme soigneusement distingué du Judaïsme et rapproché du boudhisme; néanmoins sa morale appliquée est toute pénétrée des préceptes de la philosophie antique et ses idées sur l'art, partie importante de son système, l'amènent,

conformément à l'idéal antique, à placer la perfection et la noblesse de la vie humaine dans la prédominance de l'intelligence sur les facultés d'ordre pratique. En esthétique il se déclare nettement pour l'art Grec contre l'art gothique lequel a pour pendant en philosophie la scolastique Kantienne avec ses symétries compliquées. A cet ascétisme intellectuel, l'abstraction, Schopenhauer, sous l'inspiration de Platon et de Goethe, oppose l'intuition, cette synthèse du sensible et de l'idée à laquelle l'art nous initie. La place que l'art, libérateur de la volonté, tient dans sa doctrine, ses préférences pour l'idéal artistique hellénique, disent assez que son pessimisme procède pour une part de quelque antipathie pour l'âge présent.

Nietzsche reprend en le généralisant le thème de Heine. L'antagonisme du génie païen et de l'esprit dévot et mystique du moyen-âge devient l'antagonisme des deux morales, la morale des maîtres, des vainqueurs, la morale des faibles et du troupeau; d'une part l'idéal aristocratique de « sensualité joyeuse », d'autre part l'idéal sacerdotal d'humilité, les instincts de l'homme retournés contre lui-même, la souffrance devenue une vertu, une offrande agréable à la Divinité. C'est dans le commerce de l'antiquité grecque que les idées philosophiques de Nietzsche se sont développées. Dans sa doctrine des deux morales il n'est autre qu'un des interlocuteurs du Gorgias de Platon, disputant contre Socrate sur la nature du juste. Cette doctrine est déjà là tout entière, à l'exception toutefois de cette donnée historique postérieure dont Nietzsche soulignera l'importance, je veux dire le rôle du prêtre et de la « race sacerdotale » qu'est la race juive dans cette inversion curieuse des instincts naturels que suppose l'idéal ascétique, dans la culture de « la mauvaise conscience ». Encore cette adjonction n'a-t-elle peut-être que la valeur d'un symbole; peut-être n'est elle qu'une suite de cette manière d'écrire adoptée par Nietzsche « dire les choses les plus abstraites, de la façon la plus corporelle et la plus sanglante ».[1]) N'y a-t-il pas en effet déjà dans Platon, d'après les termes mêmes de Nietzsche, « un calomniateur de la vie »?

[1]) Mercure de France Janvier 1902. Nietzsche, Pour une critique de la Modernité, trad. de M. H. Albert.

Pour Nietzsche comme pour Heine, la tristesse de l'âge moderne dont ils rendent responsables tour à tour les idées Judéo-chrétiennes et Kant, est dans le sentiment toujours plus développé du sérieux des actes. Le pessimisme est le fruit du moralisme. On pense au mot de Rousseau « Nous voilà dans le monde moral, les misères commencent ». Rousseau éducateur voudrait prolonger par une éducation toute négative l'âge d'innocence. Pour les écrivains dont nous venons de parler, le paganisme hellénique représente une sorte d'enfance heureuse de l'humanité, un âge d'or et un âge héroïque. Cet âge héroïque pour Heine revit dans la Renaissance, réhabilitation de la chair et de la pensée libre, et aussi dans l'ère Napoléonienne tout imprégnée de l'idéal classique. Nietzsche au bout « d'un mouvement contraire » à celui, sans doute proche de son déclin, qui semble avoir aujourd'hui fait éclore le maximum du « sentiment d'obligation », entrevoit pour l'humanité « par delà le Bien et le Mal », « une seconde innocence ». De telles aspirations ne sont pas non plus étrangères à Schopenhauer, à qui précisément fut empruntée par Nietzsche l'idée du retour éternel des choses. N'assimile-t-il pas l'homme de génie à l'enfant en raison du regard objectif avec lequel tous deux envisagent la réalité extérieure. Et par là il semble bien indiquer que l'art « ce mécanisme d'illusion », pour parler comme Nietzsche, n'a en lui cette puissance d'apaisement et d'optimisme que parce qu'il nous ouvre à côté de la vie une vie idéale où rien n'est sérieux, où nous n'avons pas à nous vaincre et qui réalise ainsi un état d'innocence et de plénitude. Il y a dans la liberté de l'art, dans le caractère surhumain et dans ce que l'on a appelé « les droits » du génie comme un avant-goût de l'immoralisme. Et peut-être cette place prépondérante que donnent à l'art Heine, Schopenhauer, Nietzsche dans leur philosophie est-elle le trait significatif dans lequel viennent le mieux se résumer leurs idées et leurs aspirations communes, aristocratisme, paganisme panthéiste, prédilection pour l'idéal classique et antique.

III.

Il y a dans ces doctrines dont nous venons d'indiquer le lien de filiation un courant d'idées presque complètement indépendant

de la Philosophie Kantienne. On ne pouvait dès lors attendre de l'un ou l'autre de ces penseurs une appréciation du moralisme qui fût exempte de quelque incompréhension. Les différences de doctrine s'exagérant par l'opposition antithétique des natures d'esprit, on s'explique que le Kant de la Critique de la Raison pratique devienne pour Schopenhauer l'incarnation même du christianisme de la Bible, que pour Nietzsche et ses interprètes français[5]) sa morale ait été en fait, sinon de propos préconçu, une transmutation hypocrite et bâtarde du christianisme en rationalisme.

C'est là un point de vue singulièrement étroit et forcé. Pourquoi d'ailleurs ferait-on tenir uniquement la morale de Kant dans l'impératif catégorique? Elle est aussi nettement caractérisée si on la considère comme une morale de l'intention, et son opposition avec la morale antique devient du même coup moins radicale. Mais si nous faisons résider dans l'idée de devoir, dans l'idée d'un impératif catégorique l'essence de la doctrine Kantienne, on ne voit pas pourquoi cette notion dériverait plutôt de l'idée de commandement divin que de l'idée d'une loi sociale obéie non seulement dans sa lettre, mais dans son esprit, et qui par là s'intériorise. A la vérité Nietzsche combine ces deux antécédents possibles. Car pour lui c'est la force plus grande de l'organisation politique et sociale qui « fraye toujours la voie à quelque monothéisme ». Nous dirons quant à nous que l'on peut sans doute traduire devoir par impératif catégorique transcendant, mais on peut aussi traduire devoir par obligation. Or cette idée d'obligation, il n'est pas exact qu'elle n'apparaisse point dans la morale philosophique avant Kant. Nous la trouvons nettement formulée dans J.-J. Rousseau. On dit quelquefois, en style de manuel, que Rousseau fonde le devoir sur le droit. En réalité il fait comprendre le devoir par le droit; il nous les montre indissolublement liés, formant une seule et même chose qui est l'obligation, la réciprocité dans l'obligation. L'idée de devoir n'a donc pas nécessairement une origine théologique, mais bien plutôt une origine sociale. Pourquoi considérerait-on exclusivement comme élément d'inspiration de la doctrine

---

[5]) Voir notamment, De Kant à Nietzsche par J. de Gaultier, ouvrage paru dans le Mercure de France, année 1899.

de Kant son éducation piétiste et non pas aussi l'intérêt excité en lui par les idées de Rousseau? — C'est d'ailleurs à la lumière de la doctrine de Rousseau que nous comprenons mieux que la morale de Kant puisse être un rationalisme. Schopenhauer et Nietzsche s'attachent exclusivement à rendre compte de la puissance de contrainte inhérente à l'idée de devoir; et pour eux la force du sentiment du devoir assimilé à un instinct d'obéissance repose tout entière sur des associations d'idées. Rousseau qui ne veut pas « qu'on obéisse sur parole » cherche dans le devoir une évidence; envisagé sous l'aspect de l'obligation, de la réciprocité, le devoir prend un sens, devient chose raisonnée et non plus arbitraire; il est rattaché de fait et non plus nominalement à la raison.

IV.

L'opposition entre la morale antique et la morale moderne ne pourrait-elle pas consister dès lors en ceci: la morale antique est surtout une morale personnelle, la morale moderne une morale sociale. Ceci s'accorde bien avec l'idée donnée plus haut de la morale antique: une morale proposant un idéal. Or c'est précisément en morale personnelle qu'il peut être question de composer sa vie en conformité avec un certain idéal. Il n'y a pas à proprement parler de devoirs envers soi-même; l'idée de devoir et d'obligation appartient à la morale sociale, forme prédominante de la morale chez les modernes. Une difficulté surgit toutefois. Abstraction faite des morales Stoïcienne et Epicurienne, morales de secte, la morale hellénique, reflétant la subordination de l'individu à l'état, absorbant l'homme dans le citoyen, n'est-elle pas une morale civique? Etant une politique en même temps qu'une morale, n'a-t-elle pas le caractère d'une morale sociale? Voilà dès lors notre définition en défaut. Il est juste d'ailleurs de faire remarquer que nous ne trouvons pas une difficulté moindre à accepter la définition qui fait de toute la morale ancienne un eudémonisme. Une science de la vie heureuse peut-elle être autre chose qu'une variété de morale personnelle? Or toute la morale antique n'est pas là. On en a la preuve dans ce passage de Platon:[6]) « En for-

[6]) Rep. L. IV, p. 194 de la trad. Saisset.

mant un Etat, nous ne nous sommes pas proposé pour but la félicité d'un certain ordre de citoyens mais celui de l'Etat tout entier ». Il ne peut être question pour l'individu que « d'accomplir de son mieux la tâche qui lui est assignée » par sa condition, quitte à « participer ensuite à la félicité de tout l'Etat, l'un plus, l'autre moins, suivant la nature de son emploi ».

Il paraît juste, semble-t-il, de réserver le nom d'eudémonisme ou de morale personnelle à celles des doctrines antiques qui sont exclusivement des doctrines morales, jouant par rapport à l'esprit civique le rôle de dissolvant. Mais précisément les doctrines de ce genre, doctrines de secte, le Stoïcisme notamment, sont, dans la morale antique ce qui a le plus d'affinité avec le christianisme. Elles ne parlent que de guérir et de consoler. Elles recommandent de vivre à l'écart du monde, de «se tenir sur soi», d'assainir et de nettoyer son âme. Elles sont comme le christianisme des doctrines du salut individuel; et ce mot même de salut si fréquemment employé par Sénèque pour exprimer l'idée de guérison ou de santé de l'âme, n'est-ce pas précisément à Sénèque que la terminologie chrétienne l'a emprunté? Avec le Stoïcisme et l'Epicurisme on voit apparaître le personnage du guérisseur, du consolateur, par conséquent du prêtre[1]); et ces sectes ont aussi leurs ascètes et leurs saints. Bien peu de modifications sont nécessaires pour que la vie spéculative supérieure suivant Aristote, l'isolement au milieu du monde réalisé par le sage stoïcien et épicurien, après avoir été comme une participation à une vie divine et éternelle, se matérialisent finalement dans la conception d'une destinée future. Par ces doctrines non moins que par les idées messianiques s'élabore l'espérance et la croyance en une immortalité personnelle.

Modifions quelque peu notre idée de la morale antique pour y faire rentrer les deux types de doctrines signalés ci-dessus. Tandis que le moderne, dirons nous, va de la morale sociale à la morale personnelle, pour l'ancien, la morale sociale ou civique, quand il y en a une, est plutôt une extension de la morale personnelle. L'absorption de l'individu dans la cité n'implique pas, bien au contraire, le sacrifice de sa personnalité. Mais ce que

[1]) Trois termes que Nietzsche identifie.

l'on pourrait appeler l'individualisme ancien est très différent de l'individualisme moderne. La liberté, voilà l'idéal politique et moral du moderne; l'idéal de l'ancien de l'époque classique c'est le pouvoir; de là une politique et une morale aristocratique se résumant dans une exaltation de l'individu, dans une culture du surhomme bien conformes au sentiment polythéiste. L'indifférence politique est d'ailleurs impossible à l'ancien. Il vit dans un Etat de proportions restreintes et qu'il sent éphémère; il se voit à tout instant menacé de disparaître avec cette société dont il fait partie, et d'être réduit à la condition de tributaire ou de captif. Créer un Etat qui dure, c'est à cela surtout que semble tendre en dernière analyse, la politique Platonicienne. L'intérêt personnel, l'instinct de défensive individuelle excité par l'instabilité des conditions politiques sont au fond de ce patriotisme civique d'autant plus véhément que la cité constitue un abri plus menacé et plus fragile.

Les aspirations du moderne ne tendent pas tant à la stabilité du groupement politique et de l'état social qu'à leur réformation, et mieux encore, à l'affranchissement de l'individu vis-à-vis de l'Etat omnipotent. Il est loisible à l'homme moderne de donner à son individualisme la forme de l'indifférence politique et d'une indifférence volontiers critiqueuse. Dans son impuissance à rien changer si ce n'est en apparence au mécanisme social, il se plaît à prendre en faute l'action de l'Etat et s'accoutume à le rendre responsable de tout mécompte ou désagrément personnel. Chez les modernes règne un fatalisme d'un genre particulier, un fatalisme social. Enveloppé de réglements, de lois, de routines dont la fixité et la puissance découragent tout espoir d'innovation, le moderne s'en prend à la société de ce qui lui advient, comme l'ancien s'en prenait à la destinée et aux dieux. Il n'adopte la liberté pour idéal que parce qu'il est étroitement assujetti à un ordre social qui se maintient de lui-même, «mole sua stat»; mais, alors même que sa raison est rebelle à la notion de l'intérêt général, sa volonté reste déterminée par les instincts traditionnels que la société a su lui inculquer.

VI.

La morale antique est, disions-nous, aristocratique. Elle est une morale de gens de loisir, de délicats composant leur existence et leur personnalité comme une œuvre d'art; cette existence pouvant être tournée vers la spéculation pure ou vers les réalités du pouvoir; plus tard elle devient une morale de gens qui s'écoutent vivre. A l'époque contemporaine la réflexion sur les choses de la conduite n'apparaît plus comme le lot d'une élite de privilégiés. De plus en plus la morale est élaborée par cette espèce d'hommes et pour cette espèce d'hommes infiniment plus nombreux qui envisagent la destinée sous la forme d'une tâche à remplir. L'idée du travail considéré comme une nécessité de la condition humaine a pris droit à la longue d'influer sur la morale philosophique. Pour la pensée antique l'œuvre morale, réalisation d'un idéal, imitation d'un modèle parfait, s'assimile à la création de l'œuvre d'art. L'accomplissement du devoir, par contre, ne s'assimile-t-il pas plus étroitement encore à l'accomplissement d'une tâche? L'opposition de la morale ancienne et de la morale moderne, de la civilisation méditerranéenne et de la civilisation septentrionale revient donc à l'opposition de l'art et du travail, du beau et de l'utile; ce qui ne veut pas dire qu'il ne se dégage point des complexités de l'âme moderne une beauté morale que l'antiquité a peu comprise. Elle ressort particulièrement, cette opposition, de la comparaison que l'on peut établir entre les doctrines eudémonistes ou plutôt égoïstes de l'antiquité et les doctrines prétendues similaires de notre temps. Les premières ne s'occupent guère que des éléments subjectifs du bonheur. Dans les secondes, cette idée classique raillée par Fourier d'un bonheur consistant dans la modération des désirs, et dont la source est en nous-mêmes, est refoulée par la préoccupation de l'utile, c'est à dire des conditions extérieures matérielles du bien être et du bonheur; conditions qui précisément ne peuvent être réalisées que par le travail, bien plus par une action collective et solidaire des membres de la société, et nécessitent donc une existence non plus jalousement repliée sur soi, mais activement et sympathiquement mêlée à la vie générale.

Rousseau bien supérieur en cela aux utilitaires anglais dont la doctrine est surtout une psychologie génètique des idées morales, a fort nettement aperçu le lien qui unit l'idée d'utile à l'idée de travail, et par cet intermédiaire à l'idée de devoir. S'il dit dans «l'Emile» que le pauvre n'a d'autre éducation que celle «de son état» qui est forcée et naturelle, et par cette seule éducation peut mieux que le riche «devenir homme de lui-même»[8]), il entend par là sans doute que sa condition lui rend directement sensible sans effort d'imagination l'obligation du travail. Et dans un système d'éducation morale destiné à un privilégié de la fortune c'est à l'idée de travail qu'il a recours comme à l'idée directrice. L'obligation se comprend comme réciprocité de services, la justice comme respect du droit; et le spécimen le plus typique du droit, c'est le droit de propriété, lequel puise sa certitude catégorique dans le sentiment d'avoir fait œuvre utile, d'avoir créé quelque-chose par le travail et d'avoir ajouté à ce qui est. Chez quelques penseurs originaux, les idées corrélatives de travail et de propriété resteront après Rousseau le pivot de la morale. — Fourier qu'il est bien permis de considérer comme son continuateur, rêve de concilier et, mieux encore, de fondre ensemble l'appât de l'intérêt, l'enthousiasme du devoir, l'impulsivité de la passion, la fougue du sacrifice en un mobile unique et puissant qui entraînerait l'homme au travail. Et de Rousseau procède également la conception éducative du Slöjd Scandinave, cette formation du caractère par les leçons de choses qui se dégagent à la pratique d'un métier ou d'un art, cette dialectique du concret à l'abstrait, du faire au vouloir qui fait s'intérioriser en conscience régulatrice des actes la diligence et le scrupule de l'apprenti artisan.

VII.

La morale classique tire le plus ordinairement ses formules de la pratique des Beaux arts, d'une activité créatrice qui, tout en ayant pour terme la réalisation de l'œuvre d'art, se complaît en elle-même et connaît le loisir. L'idée qui domine la morale

[8]) Emile L. I.

moderne c'est l'idée de tâche, l'idée du travail comme étant une loi commune, une nécessité à la fois naturelle et sociale. Dans cette loi se retrouvent les caractères d'autonomie et d'obligation inhérents au devoir. Ni agréable, ni forcé, le travail à l'époque moderne est libre; (ce qui ne veut pas dire, bien entendu, que l'homme moderne ne se soit pas rendu esclave de ces deux idoles de l'époque actuelle, le temps et le progrès). Deux mobiles, l'instinct prévoyant de conservation, l'acceptation de l'ordre social avec sa réciprocité de services, font que l'homme se contraint lui-même au travail plus efficacement qu'un maître. Ainsi, partis de l'idée de l'utile, nous sommes ramenés au fait de l'obligation.

De ce que la morale moderne se différencie de la morale de l'antiquité et en tant que morale du devoir et en tant que morale de l'utile, il devenait permis de présumer que le principe de l'utile et le principe de l'obligation ne sont pas nécessairement opposés. Effectivement la doctrine de Rousseau nous a fait entrevoir leur unification comme possible. C'est à tort que l'on déprécie le principe de l'utile par une confusion avec le principe de l'intérêt personnel. La poursuite de l'utile peut être exempte d'un retour égoïste sur soi-même. Et il faut bien qu'il puisse en être ainsi, car le désintéressement du devoir n'a de sens que par des actes utiles pratiqués en faveur d'autrui. Une conduite inspirée du sentiment de l'utile est avant tout une conduite raisonnée, motivée, procédant de cette même disposition de l'esprit qui nous pousse à nous rendre compte, à chercher les raisons des choses, à juger par nous-mêmes. Le mobile de l'intérêt n'en est pas entièrement absent; mais on conçoit combien un jugement clairvoyant et sain peut étendre l'idée de notre intérêt ou mieux de notre bien véritable. Platon nous en fournit une démonstration dans ce passage du Protagoras où il ramène la vertu à une arithmétique des biens. Le préjugé contre le principe de l'utile en morale vient de ce que le plus communément, dans la recherche de l'avantageux, l'homme se guide d'après des idées toutes faites ou irréfléchies, et non point par ce sentiment direct de l'utile que rend possible un jugement exercé et autonome. — Bien plus dans son acception rigoureuse et moderne, l'utile, nettement distinct de l'avantageux,

définit essentiellement la qualité 1° de l'objet créé par le travail, 2° du travail pris en lui-même, 3° de la prédisposition de l'individu pour le travail ou pour une activité comportant cette même appropriation exacte et soigneuse de moyens à une certaine fin dont l'ouvrage bien fait est le type achevé. L'utile devient ici en quelque sorte un absolu. Le caractère de l'homme utile ne diffère pas du caractère de l'homme agissant par devoir.

Cette digression sur les idées de Rousseau aura servi à mettre en lumière un élément d'interprétation et un antécédent de la doctrine du devoir dont les critiques dirigées contre la morale de Kant par Schopenhauer nous paraissent faire trop bon marché. Il n'y a pas jusqu'au caractère autonome de l'obligation morale qui ne soit formellement précisé dans cette morale indépendante de toute théologie que nous trouvons esquissée dans l'Emile. Rousseau a très bien vu que le commencement de la vie morale est une promesse, une convention que l'on fait avec soi-même et avec autrui, en d'autres termes une obligation qu'on ne reçoit pas du dehors, mais que l'on s'impose à soi-même, un engagement dont on prend l'initiative ayant jugé utile de s'engager, et que l'on se fait un point d'honneur de tenir.

Il se pourrait donc que les antécédents théologiques de l'idée de devoir ne fussent pas les plus importants. Et il ne nous a pas semblé davantage que la caractéristique essentielle de la morale moderne dût être cherchée dans une réaction de la morale religieuse sur la morale philosophique. — Analysons exactement la pensée de Nietzsche dont le livre traduit récemment, « la Généalogie de la Morale » paraît bien avoir été le point de départ du débat actuel. Nietzsche effectivement ramène l'idée de Devoir à l'idée de dette, d'engagement vis-à-vis de la Divinité; et il est dans l'histoire tel peuple, dépositaire du monothéisme et se qualifiant lui-même de peuple de Dieu, le peuple juif en un mot, auquel cette idée d'un pacte avec la Divinité a été on ne peut plus naturelle et familière. Mais Nietzsche semble bien admettre d'autre part que plus généralement les idées de dette et d'obligation et les sentiments inhérents à ces faits se sont élaborés et développés préalablement dans le domaine tangible et terrestre des faits so-

ciaux, — lorsqu'il nous dit que l'impératif catégorique « a un relent de cruauté » et qu'il nous parle des châtiments et des tortures qui furent nécessaires pour constituer cette mémoire de la volonté, cette conscience de la faute par lesquelles l'homme devient un animal moral. L'idée de dette n'est d'abord que la notion de la compensation exigible comme conséquence de l'acte défendu, la notion du châtiment matériel encouru, du prix du dommage. De la force du sentiment de la responsabilité ainsi constitué bénéficiera et même se formera de toutes pièces le lien par lequel l'homme s'oblige envers la Divinité. C'est par une extension de l'idée du devoir social (extension non sans influence peut-être sur le caractère sacré de l'obligation) que se produira par exemple chez l'homme le sentiment déjà religieux d'une solidarité le liant aux générations passées; cette solidarité dont le vivant recueille les avantages le conduit à se charger d'une dette vis-à-vis des ancêtres morts et divinisés, dette qu'il acquitte en sacrifices et actes de vénération. Mais ceci tendrait précisément à établir que c'est dans le fait de l'obligation que prend naissance l'idée de Dieu, bien loin que l'on puisse rendre compte de l'idée d'obligation à l'aide de cette dernière. C'est d'ailleurs un procédé familier à l'esprit humain que de transporter dans l'absolu comme pour lui donner un fondement transcendant ou simplement une réalité objective, tout principe qu'il conçoit supérieur à la nature matérielle. Ainsi pour Platon,[9] la loi risque de n'être qu'un préjugé, l'art un vain simulacre, l'intelligence une résultante d'éléments matériels, un jeu illusoire de sensations, tant qu'il n'a pas été admis que ces trois choses et l'âme qui les comprend en elle, existent dans l'univers avant toutes choses.

Le trait dominant de Nietzsche est son aristocratisme. La société, qu'elle érige au-dessus d'elle soit la loi égale pour tous, soit la divinité, pour en faire découler le bien et le mal, le mérite et la faute, reste pour lui la foule, le troupeau, obstacle au développement des libres et puissantes individualités. Sans doute il reprend dans une forme particulièrement énergique les critiques

---

[9]) Lois L. X.

dirigées par Schopenhauer contre le moralisme de Kant, les railleries de Heine contre la prétendue émancipation de la métaphysique vis-à-vis de la théologie. Mais sa contradiction a une portée plus large, un objet plus général; elle s'exerce contre l'idée de loi et d'égalité sociale, contre la souveraineté de la société, contre la démocratie, contre ce dressage de la volonté par le châtiment qui paraît bien être à la base de toute vie sociale et de toute morale et non pas seulement à la base de la morale du devoir. Puis cette contradiction se change en une méditation plus générale encore sur les origines de la morale. L'attitude critique fait place à une attitude de compréhension à l'égard de l'homme devenu, grâce à l'idéal ascétique et par la souffrance, « un animal intéressant ». Il semble bien que le centre de cet ensemble d'idées doive être cherché dans cette intuition si concrète que Nietzsche nous donne de la conscience morale, « ce monde intérieur, d'abord mince à tenir entre cuir et chair, qui s'amplifie et gagne en profondeur quand l'expansion de l'homme vers l'extérieur a été entravée »; enrichissement et affinement de la nature humaine qui ne peut avoir développé encore toutes ses conséquences, dans lesquels il voit non un but atteint, mais un passage et comme la promesse d'autre chose.

Somme toute Nietzsche ne s'arrête pas longtemps à ce contraste qui se manifeste entre la morale ancienne et la morale moderne. Pour un généalogiste de la morale, l'opposition, la fissure béante est plutôt entre une sorte de primitive morale de la force et la morale qui apparaît avec le développement des sociétés, cette dernière imprégnée de l'idéal ascétique. Les différences de race, d'époques, de lieu, différences entre le paganisme et les idées Judéo-chrétiennes, lui servent surtout à souligner, à illustrer des oppositions plus essentielles qui sont de tous les temps. Certes Kant est pour Nietzsche l'incarnation même du « fanatisme moral », mais à peine à un plus haut degré que Platon qui dans la pensée hellénique forme un contraste complet avec Homère et l'idéal Homérique et qui nous apparaît comme un réformateur moral et religieux, détracteur de l'art. Également vivaces, éléments nécessaires tous deux du drame de la vie, le

paganisme et l'ascétisme, ces deux extrêmes, sont en lutte à toutes les époques. C'est contre la « sensualité joyeuse » du paganisme que s'est fondé l'idéal ascétique; et cette plénitude d'existence dont la prédominance de l'ascétisme donne le désir et le regret est envisagée comme un retour au paganisme, une Renaissance. Dans ce double idéal, dans la double conception de la vie qu'il suscite réside peut-être la part de vérité que l'on peut attribuer à cette doctrine d'une morale des maîtres et d'une morale des faibles empruntée par Nietzsche à l'un des interlocuteurs du Gorgias.

Sans doute Nietzsche paraît admettre incidemment une influence du christianisme sur la formation de la conscience morale. La confession a certainement aux époques de foi développé la sincérité avec soi-même, et en même temps le scrupule, la notion de la faute, et l'habitude de la vie intérieure; mais elle n'a pas créé tout cela; elle a été pour le développement de la vie de l'âme une aide extérieure, comme en d'autres temps le dialogue socratique, cette réflexion à deux, fut un artifice pour ramener à l'examen subjectif des opinions des esprits habitués à un mode de pensée exclusivement objectif. L'apparition de la conscience morale n'est pas un fait que l'on puisse assigner à une époque déterminée et par lequel on puisse différencier l'époque moderne de l'antiquité; il faut ici se défier du préjugé de l'évolution. L'idée de la « mauvaise conscience » n'est pas étrangère à l'épicurien Lucrèce pour qui le principal ennemi de la tranquillité de l'âme est le remords de la faute. Et Platon prenant à partie dans le Gorgias l'art décevant de la Rhétorique, ne dit-il pas qu'il est plus désirable pour le méchant, non pas de réussir à tenir son crime secret, d'échapper par sa puissance ou grâce à l'habileté de ses discours à la punition qu'il mérite, mais de s'accuser lui-même, et de se libérer ainsi du mal de la faute.

IX.

Il reste toutefois que la pensée antique a un tour plus objectif; mais cet objectivisme, ce dogmatisme inconscient demeure bien encore de nos jours le trait distinctif de la pensée vulgaire,

non philosophique dans les représentations qu'elle exige de la Divinité, de la morale, et de la destinée future. La pensée vulgaire est, d'autre part, dans une dépendance plus étroite vis-à-vis de telles ou telles conditions historiques de temps et de lieu que la pensée philosophique, et ainsi elle doit présenter d'une époque à une autre des divergences plus marquées quant aux opinions et aux croyances auxquelles elle adhère. Mais si l'on compare non plus les croyances courantes de l'antiquité à celle de l'époque moderne, mais une philosophie à une philosophie, la doctrine de Platon à celle de Kant, les divergences procédant des conditions historiques très dissemblables au milieu desquelles ces deux systèmes ont pris naissance ne vont pas très loin ni très profondément. Telle divergence capitale même, le christianisme de Kant notamment, est totalement neutralisée, si l'on considère les emprunts si considérables faits par le christianisme au Platonisme.

La philosophie est essentiellement une critique s'exerçant au temps de Platon contre un dogmatisme des sens qui limite la destinée et les aspirations de l'homme à la vie présente; cette critique à l'époque contemporaine s'exerce en sens inverse, afin de l'épurer, sur le dogmatisme né de la pensée religieuse qui fait reposer la morale tout entière sur les sanctions de la vie future. Or ces deux critiques s'exerçant en sens inverse sur des termes opposés concordent par cela même. Dès lors, dire que « c'est seulement après avoir défendu la justice pour elle-même, après en avoir fait la condition nécessaire et suffisante du bonheur, que Platon, dans la République, affirme par surcroît qu'elle est en outre récompensée dans un autre monde », n'est pas réellement différencier la doctrine de Platon de celle de Kant. Kant en effet est trop soucieux de purifier la moralité dans sa source pour faire résider dans les sanctions suprasensibles le mobile déterminant de la conduite vertueuse. Le trait essentiel de sa doctrine n'est-il pas d'avoir fondé la métaphysique et la théologie sur la morale? Par sa conception des postulats de la morale, bien loin de faire dépendre l'accomplissement du devoir d'une démonstration de l'immortalité de l'âme, il fait rayonner en quelque sorte la certitude du devoir sur les notions de vie future, de sanctions supra-

naturelles, et sur celle d'un être divin, conscience morale de l'univers. Ces postulats, objets non de certitude directe, mais de foi rationnelle, constituent des dépendances de l'idée du devoir; ils sont comme un développement de l'idée de devoir auquel notre pensée ne peut se refuser, des perspectives qu'elle se complaît à envisager, sans se dissimuler qu'à l'égard de ces faits elle ne possède qu'une certitude indirecte, dérivée, très semblable à un espoir et à un vœu. Renan semble nous fournir une interprétation très juste de la doctrine de Kant lorsqu'il déclare qu'une certitude complète et directe en ces questions pèserait sur la liberté humaine et supprimerait toute vie morale. Dans la République, Platon s'attache à donner de la justice une définition qui ne soit pas seulement l'énoncé d'une de ses propriétés ou de ses conséquences; il veut en faire ressortir l'excellence intrinsèque, indépendamment de tout avantage extérieur qui peut en découler; conception qui concorde remarquablement avec l'idée Kantienne de la volonté bonne tirant sa valeur d'elle-même. Vers la fin de cet ouvrage, la conception d'une récompense de la vertu après la mort se produit sans doute comme un complément non nécessaire des idées relatives à la nature de la justice, comme une perspective entrevue. Il n'en est pas de même dans le Phédon. Ici le problème moral et la question de la vie future sont indissolublement liés. La théorie de l'immortalité de l'âme est fondée sur la distinction de l'âme et du corps entendue en un sens non plus seulement spéculatif mais moral; ce dernier point ressort des fortes expressions par lesquelles Platon met en lumière la nature des passions, « ces clous qui fixent l'âme au corps, ce lien sur lequel elle tire, aidant ainsi elle-même à serrer sa chaîne ». Ce n'est pas en pensant à ce dialogue que l'on pourrait concevoir la doctrine Platonicienne de la vie future comme séparable de la morale, comme pouvant s'en détacher. Parallèlement à l'idée de la vertu, laquelle n'est elle-même que si elle est pratiquée pour elle-même et non en vue de quelque avantage palpable et terrestre, et lui faisant pendant, se développe l'idée du monde de l'Invisible, l'Adès, l'au-delà de la mort, monde plus réel que le monde des phénomènes. La vie du sage est présentée comme une méditation, une

anticipation de la mort; l'immortalité comme le dénouement naturel, la victoire définitive, la séparation complète de l'âme et du corps; séparation que le sage aura amenée, progressivement à réalisation dès cette vie, en détournant sa pensée des ombres des choses pour s'attacher aux choses éternelles, à la justice, à la vérité, au bien et au beau. Nulle théorie moderne de l'immortalité de l'âme ne fait plus rigoureusement dépendre l'immortalité de notre perfectionnement rationnel et moral; elle n'est pas une récompense possible, un espoir; elle n'est pas une récompense extérieure à la vertu, l'immortalité ne se comprend que par le perfectionnement qui nous y achemine et dont elle est le terme suprême. Nulle théorie ne fait mieux comprendre à quel point la façon dont nous entendons et désirons l'immortalité, à quel point la purification pratiquée sur nous-mêmes, la victoire sur l'instinct de conservation, lequel nous pousse à envisager la vie future comme un recommencement de l'existence terrestre, réagissent sur la réalité même de cette vie future. Tout ceci donne bien l'idée irréfutable d'une métaphysique ayant sa base dans la morale.

X.

En défendant la critique de la Raison pratique contre l'interprétation de Schopenhauer, en montrant le génie philosophique identique à lui-même en raison de son universalité chez Platon et chez Kant, nous avons ou bien écarté, ou bien résolu cette question qui naît de l'opposition généralement admise entre la doctrine du devoir et la morale rationnelle des anciens: possibilité d'un retour à une morale dégagée de tout élément transcendant, en un mot d'un retour à la nature n'excluant aucun des perfectionnements moraux acquis. Cette conciliation cherchée entre le moralisme ou ascétisme et la nature nous l'avons demandée à une interprétation de Kant s'inspirant des idées de Rousseau. Le réalisme dans l'art, l'objectivisme de la science font pressentir à Nietzsche une transformation de la morale dans le sens de l'idéal classique, une autre Renaissance. Il semble bien qu'une transformation de ce genre se laisse déjà entrevoir dans Rousseau partagé entre les

préoccupations de l'époque moderne et les influences de l'antiquité. N'est-on pas déjà avec lui à ce moment où la pensée philosophique, ayant discerné les associations de sentiments sur lesquelles reposent les principes moraux, se justifie de ne rien abdiquer de ces principes en leur donnant la force d'idées rationnelles, la force de l'idée claire.

En réalité l'opposition entre la morale ancienne et la morale moderne qui fut notre point de départ semble se résoudre en une opposition entre la morale philosophique et les conceptions morales courantes, celles-ci dissemblables dans des civilisations différentes et vis-à-vis desquelles la philosophie est sollicitée à exercer un rôle critique. Elle peut en même temps se résoudre en une opposition entre l'art, représentant la vie selon la nature, le dogmatisme objectif de l'opinion, et la philosophie, considérés comme deux faces nécessaires et inséparables de la pensée et de la vie; toute velléité d'un retour à la nature a en effet pour mobile le sentiment poétique ou artistique. Et il semble bien qu'il faille voir dans cette réduction systématique de la morale de Kant à une théologie, dans ces aspirations de Nietzsche vers un amoralisme, la contrepartie de cette incompréhension voulue à l'égard de l'art et de la nature à laquelle semble se contraindre le moralisme de Platon.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Die deutsche Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1899 und 1900.

Von

H. Gomperz.

(Fortsetzung.)

Den

Übergang

von Sokrates zu Platon bilden für uns zunächst drei Schriften, die sich speziell mit der platonischen Apologie befassen, und daran schliesse ich das Wenige, das sich auf Xenophon bezieht.

HEINRICH STEPHAN SEDLMAYER, Professor am Franz Joseph-Gymnasium zu Wien. Platos Verteidigungsrede des Sokrates. Eingeleitet, übersetzt und erläutert. Wien. Verlag von Karl Konegen. 1899. IV u. 76 S.

Die Schrift hat insofern wissenschaftliche Bedeutung, als einer ihrer Hauptzwecke darin besteht, gegen Schanz (s. oben; § 20) nachzuweisen, daß die Apologie „tatsächlich die von Sokrates vor Gericht gehaltene Rede" sei (S. III.). Nun bekenne ich (vgl. auch schon Zeller a. a. O.), daß mir die Argumentation von Schanz als durchaus unzureichend erscheint. So ist es auch dem Verfasser nicht schwer geworden, eine ganze Reihe seiner Gründe teils

zu entkräften, teils wenigstens ihre Beweiskraft erheblich herabzusetzen. So namentlich in den Erläuterungen zum 15., 17., 28. und 31. Kapitel, wogegen mir die Aufklärung des bekannten Orakelspruches durch den Hinweis auf die antidemokratische Gesinnung des Sokrates (S. 63) deswegen ungenügend erscheint, weil ja gerade Chairephon, der den Spruch sollizitierte, nach Platon Apolog. p. 21a Demokrat war. Aber die Entscheidung über die schwebende Frage ist meiner Überzeugung nach nicht aus diesen Einzelheiten zu gewinnen, sondern, wie S. sehr richtig bemerkt, aus der Feststellung der Präsumption. Steht es nämlich wirklich so, wie der Verfasser sagt: „direkt zu beweisen, daß in der Apologie Sokrates zu uns redet, ist insofern nicht vonnöten, als von vorneherein einer solchen Annahme nichts im Wege zu stehen scheint; es genügt, vermeintliche innere Anstöße zu beseitigen ..." (S. III)? Davon wird man sich schwerlich überzeugen. Denn die platonische Apologie ist weder die einzige Schrift, in der Platon den Sokrates redend einführt, noch auch die einzige Apologie des Sokrates, von der wir Kenntnis haben. Wer nun auf der einen Seite nicht glaubt, daß alle λόγοι Σωκρατικοί im Phaedon, im Theaetet, im Symposion u. s. w. historisch sind, und auf der andern Seite ebensowenig, daß die Apologieen des Platon, des Xenophon, des Lysias, des Theodektes — um von Libanios nicht zu reden — nur verschiedene Versionen einer und derselben Rede seien, der wird sich auch gestehen müssen, daß der zeitgenössische Leser die Apologie ebenso wie alle anderen genannten Schriften mit der Erwartung in die Hand nehmen mußte, in ihr nicht geschichtlich beglaubigte Worte des Sokrates zu finden, sondern dasjenige, was Platon zur nachträglichen Verteidigung seines Meisters zu sagen hatte — aber diesen Inhalt künstlerisch verarbeitet zu einer solchen äußeren und inneren Form, wie sie nach der Meinung des Verfassers dem Charakter und der Redeweise des Helden entsprochen hätte. Ich glaube deshalb, daß die Apologie nach allen Analogieen zur Zeit ihres Erscheinens als ein geistiges Erzeugnis Platons aufgefaßt werden mußte, und daß die Frage des Verfassers (S. 17): warum das Werk „nicht das sein" solle, „als was es sich gibt", einen, dem von ihm intendierten entgegengesetzten Sinn hat. Auch

von einer „unwürdigen Komödie“ wird man nicht mit S. sprechen dürfen (S. 17), wenn Platon „den Angeklagten mit seiner den Athenern wohlbekannten — auch von kleinen Schwächen nicht freien — Redeweise auftreten ließ“. Denn warum sollte in der Apologie eine Komödie heißen, was wir alle in den Schlußkapiteln des Phaedon als vollendete Kunst bewundern? Ist doch der Ernst der Situation im zweiten Falle wahrlich nicht geringer als im ersten. Es steht eben meines Erachtens nicht so, daß Platon durch solche mimetische Äußerungen seiner Bewunderung seine Zeitgenossen „in wenig edler Weise täuschte“. Sondern er ward von ihnen allen so verstanden, wie er verstanden sein wollte. Mit alledem ist natürlich keineswegs ausgeschlossen, ja sogar wegen der Analogie mit anderen Dialogen erscheint es von vorneherein nahezu gewiss, daß es in der Apologie an geschichtlichen Zügen nicht fehlen wird. Auch Schanz hat ja deren (a. a. O. S. 103f.) eine ganze Reihe anerkennen müssen. Und genauere Untersuchung würde vermutlich den Umfang dieses historischen Kerns noch erheblich erweitern können. Was mir aber im Gegensatze zu S. bei solchen Erörterungen als ein unabweislicher methodischer Grundsatz erscheint, ist dieses: abgesehen von der selbstverständlicherweise im ganzen zutreffenden Charakterisierung obliegt die Beweislast nicht demjenigen, welcher einen Einzelzug der Apologie als ungeschichtlich, sondern demjenigen, der ihn als geschichtlich erweisen will.

Albertus de Bamberg, Quaestiones criticae in Platonis quae fertur Apologiam. Programm des herzogl. Gymnasium Ernestinum zu Gotha. 1899. 12 S.

Der Verfasser bringt kritische Bemerkungen zu etwa 30 Stellen der platonischen Apologie. Beachtenswert erscheinen mir: zu p. 23a die Ergänzung ὄνομα δὲ τοῦτο ⟨τὸ⟩ λέγεσθαι σοφὸς εἶναι; zu p. 28a die Verteidigung von Ἃ δὴ πολλοὺς καὶ ἄλλους καὶ ἀγαθοὺς ἄνδρας ᾕρηκεν, gestützt auf Conviv. p. 221c (πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια); zu p. 33b die Verbesserung Ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν, [καὶ] ἐάν τις βούληται ἀροκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω; zu p. 36d die Ergänzung Οὐκ ἔσθ' ὅτι μᾶλλον, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πρέπει ⟨οὐδ'⟩

οὕτως ὡς τὸν τοιοῦτον ἄνδρα ἐν πρυτανείῳ σιτεῖσθαι; zu p. 37b die Ergänzung 'Αντὶ τούτου δὴ ἕλωμαί ⟨τι⟩ ὧν εὖ οἶδα κακῶν ὄντων; sehr bestechend endlich das höchst einfache Mittel, durch das p. 44a der sonst unbekannte Totenrichter Triptolemos und die noch unerhörtere Toten-Heliaea aus der Welt geschafft wird. B. schlägt nämlich vor, statt Εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ 'Ραδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος, καὶ ἄλλοι, ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ vielmehr zu schreiben Εὑρήσει ... δικαστάς, οἵπερ — λέγονται — δικάζειν, Μίνως ... καὶ Αἰακός, καὶ Τριπτόλεμον καὶ ὅσοι ἄλλοι ... δίκαιοι ἐγένοντο. ... Erfreut aber namentlich dieser letzte Gedanke, so ist um so mehr zu bedauern, daß B. im übrigen sein subjektives Geschmacksurteil an die Stelle kritischer Grundsätze setzt, und auf Grund desselben besonders zahlreiche Athetesen dekretiert, welche im wesentlichen durch Wendungen begründet werden wie: „in rem nihil conferunt", „nihil est quo non facile careamus" (S. 7), „Supervacanea esse videntur" (S. 2), „ cursum orationis tardavit", „quaestionem inutilem" (S. 3), „si non extarent, adeo non desiderarentur" (S. 5), „neque quicquam deesset" (S. 7), „quae sufficiebant amplificanda opinatus", „nihil desideraretur" (S. 8), oder gar: „certe qui hunc locum abiecerit, non fecerit iacturam" (S. 5). Der Verfasser geht in dieser Richtung so weit, die Kapitel 18 und 32 in ihrer Gänze, von Kap. 29 alles von λέγω δὲ καὶ τόδε (p. 38d) bis zum Schlusse für interpoliert zu erklären. Um sein Verfahren zu kennzeichnen, hebe ich nur aus der Begründung dieser Athetesen folgende Sätze heraus. Gegen Kap. 18 wird (S. 3f.) u. a. bemerkt: „Socrates iusto longius praefari videtur. ... Postquam sive ut calcar sive ut oestrum se cives suos vexasse dixit, qui potest idem paulo post se ut patrem vel fratrem natu maiorem iis suasisse ... gloriari? ... Quid denique minus convenit quam Socratem hic Athenienses, si se interfecerint, alium qui eos ipse castiget nisi quem deus mittat facile nacturos esse negare, eundem damnatum in tricesimo capite qui eos redarguant atque reprehendant plures futuros esse vaticinari?" Die Verstümmelung von Kap. 29 wird u. a. durch folgende Sätze (S. 10f.) gerechtfertigt: „Miror eium Socratem ad eos, a quibus

condemnatus est, de condemnationis causa loqui, quasi illi non ipsi sciant, cur damnaverint. . . . Quod vero addit, ad preces . . . non descendisse se non paenitere, id mirum est eum non ad eos potius dicere qui eum . . . absolverunt . . . proxima autem verba θᾶττον γὰρ θανάτου θεῖ alliteratione insignia verborum artificis a Socratica simplicitate alienissimi sunt, cuius magis intersit verba sonantia quam sententias graves et veras eloqui . . . . . tales nugae Socrate . . . indignae sunt nec conveniunt cum iis rebus in quibus nunc versatur. . . Vides autem . . . inde α λέγω δὲ καὶ τόδε verbis in hoc capite nihil inesse, quod iis, qui eum condemnaverunt, dixisse Socratis quicquam possit interesse. . . . Quae cum ita sint, hoc loco facile carebimus." Aus der Begründung für die Verwerfung von Kap. 32 endlich (S. 12) sei hier noch das folgende wiedergegeben: „'Ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρὴ εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον (Kap. 33 in.); postquam capite tricesimo altero de ipsa mortis natura in universum disseruit, talia potius expectantur: καὶ ὑμᾶς οὖν χρή κτλ. . . . Mirum . . . est quod Socrates, qui mortem bonum esse demonstraturus est, mox . . . lucrum esse iudicare satis habet . . . nihilque cogitare aut agere ne pro lucro quidem habebit nisi omnis vitae spretor . . . An putas Socratem . . . serio sperare, se ex Agamemnone Ulixe Sisypho alliis sexcentis examinandis voluptatem esse capturum? . . . At Socrates qui possit ad eos iudices, qui eum absolverunt, talibus uti iocis ac lusibus, ego non adsequor."

Karl Meiser, Zu Platons Apologie des Sokrates. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 35, S. 231—235.

Der Verfasser behandelt 3 Stellen: p. 27 bc will er viermal das Wort πράγματα nach ἀνθρώπεια, ἱππικά, αὐλητικά und δαιμόνια tilgen; p. 32 d in εἰ μὴ ἀγροικότερον ἦν εἰπεῖν, οὐδ' ὁτιοῦν die beiden letzten Worte durch οὐδὲ γρῦ ersetzen (ebenso Bamberg a. a. O. S. 5); und endlich p. 38 a b alles von πείθειν δὲ οὐ ῥᾴδιον bis zum Schlusse der zweiten Rede streichen. Die Gründe, auf die sich der letztere Vorschlag stützt, seien durch folgende Sätze charakterisiert: „Wenn Sokrates überhaupt kein Geld hatte, konnte er auch

keine Mine (= 78 M.) bezahlen." „Die Jünger des Sokrates, die Söhne der reichsten Athener . . . wollten nur 30 Minen opfern, um ihren Meister zu retten? War ihnen Sokrates nicht mehr wert als $^1/_2$ Talent? . . Diese 30 Minen . . . erinnern an die schnöden 30 Silberlinge des neuen Testaments." Der Berichterstatter hält es für seine Pflicht, anläßlich dieser und der zuletzt besprochenen Abhandlung noch ausdrücklich den entschiedensten Protest zu äußern gegen ein Verfahren, das jeder Methode Hohn spricht, und — da dies, wie es scheint, notwendig ist — aufs neue in Erinnerung zu bringen, daß solche Untersuchungen ohne Ehrfurcht vor der Überlieferung im philologischen wie im historischen Sinne unfehlbar zu einem wertlosen Spiele subjektiver Willkür ausarten müssen.

A. Roemer, Zu Xenophons Memorabilien I, 2, 1. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 36. S. 412—413.

Der Verfasser möchte in den Worten: Θαυμαστὸν δὲ φαίνεταί μοι καὶ τὸ πεισθῆναί τινας . . . das τινάς streichen, weil sich aus I, 1, 1 und I, 1, 20 ergebe, daß der Autor hier nur an die Gesamtheit der Athener denke. Allein abgesehen davon, daß unsere Stelle sich auch speziell auf die Ankläger beziehen könnte, sehe ich nicht, was der ganz allgemeinen Auffassung: „wie überhaupt irgendwer glauben konnte", im Wege stehen sollte.

Derselbe, Zu Xenophons Memorabilien I, 2, 58. Ebenda S. 640 bis 646.

R. bespricht hier, anknüpfend an das Homercitat Xen. Com. I, 2, 58 einige, nicht eben eng zusammengehörige Punkte. Davon ist, für die Zwecke dieses Berichts, allein bemerkenswert sein Versuch, die Abhängigkeit dieser Partie der Memorabilien von Polykrates zu bestreiten. Es scheint mir aber, daß — man möge sonst über die Identität des xenophontischen κατήγορος wie immer denken, R.s Argumente nicht eben zwingend sind. Am erheblichsten scheint noch die Bemerkung, daß Polykrates, wenn er (nach Schol. Aristid. p. 180 Fromm. = Oratt. Att. II p. 222b

fr. 17 Sauppe) aus der Citierung der Homerstelle durch Sokrates folgerte: ὅτι τὴν δημοκρατίαν ἐκ τούτου καταλύειν ἐπεχείρει, sich wohl schwerlich die Verse:

Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω,
Εἷς βασιλεύς . . . . u. s. w.

wird haben entgehen lassen, während gerade diese bei Xenophon ausgelassen sind; aber natürlich ist weder das Eine bewiesen, noch das Andere beweisend. Wenn aber R. ferner darauf Gewicht legt, daß bei Xen. Com. I, 2, 12 von Kritias und Alkibiades die Rede ist, während von Polykrates (Isocr. or. 11 § 5 = Oratt. Att. a. a. O. fr. 10) nur die Beziehung auf Alkibiades überliefert ist, so scheint mir das ganz unberechtigt; denn Isokrates findet eben die Erwähnung des letzteren aus einem ganz bestimmten Grunde verkehrt (ὃν ὑπ' ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ᾔσθετο παιδευόμενον), der auf Kritias durchaus nicht zugetroffen haben muß. Vollends aber kann ich nicht folgen, wenn R. (unter Berufung auf die Andeutung bei Zeller, Phil. d. Gr. II, 1[4], S. 210[1]) aus den Worten der platonischen Apologie (p. 33 a): οὔτε τούτων οὐδενί, οὓς οἱ διαβάλλοντές μέ φασιν ἐμοὺς μαθητὰς εἶναι, verglichen mit Ibid. p. 32 cff. schliessen möchte, es habe wirklich das angebliche Schülerverhältnis dieser beiden in der Anklage gegen Sokrates eine Rolle gespielt; denn Platon läßt diesen unmittelbar fortfahren: Ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ' ἐγενόμην, woraus doch wohl deutlich hervorgeht, daß die διαβολή nicht in der Zuteilung bestimmter Schüler, sondern in der von (zahlenden) Schülern überhaupt bestehen soll.

G. Sorof, Νόμος und Φύσις in Xenophons Anabasis. Hermes, Band 34, p. 568—589.

Xenophon entwirft Exped. Cyr. II, 6, 16ff. eine Charakteristik seiner Kriegsgefährten Proxenos und Menon. Jener wird weiß in Weiß, dieser schwarz in Schwarz gemalt. Der Verfasser meint nun, bei einem Vergleiche dieser Darstellung mit der von Sokrates und Kallikles bei Platon (im Gorgias), ferner mit jener der Zustände und speziell der Werturteile vor und nach dem Ausbruch des peloponnesischen Krieges bei Thukydides (III, 82—83), endlich mit jener des Gegensatzes von εὐνομία und ἀνομία

in den von Blaß bei Jamblichos entdeckten und dem Sophisten Antiphon zugeschriebenen Fragmenten so bemerkenswerte Analogieen zu finden, daß er (der die letztgenannte Schrift auf Grund geistvoller, aber doch wohl allzu unsicherer Kombinationen a. a. O. p. 582f. in die Zeit zwischen 431—422 setzen möchte) zu dem Schlusse kommt: „Eine Tendenzschrift also aus der Zeit des archidamischen Krieges, welche im Kampfe für den νόμος die herrschende ἀνομία als eine Folge des überhandnehmenden Subjektivismus im Gegensatze zu der εὐνομία der guten alten Zeit schilderte und geißelte, von der uns Bruchstücke bei Jamblichos vorliegen, ist nicht bloß von Thukydides und Xenophon bei der Ausarbeitung der entsprechenden Abschnitte benutzt und zu Rate gezogen worden, sondern auch Platon hat aus ihr Anregung für die Erörterungen im Gorgias geschöpft. Xenophon hat daneben noch den Menon und Gorgias und wahrscheinlich auch den Thukydides benutzt" (S. 587). Eine möglichst unbefangene Vergleichung der in Frage kommenden Stellen hat mich nicht davon überzeugt, daß sich der Verfasser auf einer richtigen Fährte befinde. In ihrer Absicht stehen sich ja Thukydides, der die kriegerische Verwilderung schildern, und der angebliche Antiphon, der das Programm der Gesetzlosigkeit bekämpfen will, noch verhältnismäßig nahe; aber gerade hier wird man sich schwer zu der Annahme entschließen können, der durch und durch selbständige Historiker habe, als er in jenen Sätzen ein Wunderwerk von Geist und Prägnanz schuf, Anlaß gehabt, die immerhin recht banale Rede des Sophisten „zu Rate zu ziehen." Dagegen ist sowohl bei Platon wie bei Xenophon die Intention eine ganz verschiedene: jener will zwei moralische Typen einander entgegenstellen, dieser auf einen Freund alles Rühmliche, auf einen Gegner alles Schimpfliche häufen. Wenn dabei alle vier Autoren sich neben ganz verschiedenen auch ähnlicher Wendungen bedienen, so kann man auf diesem unsichern Grund kaum ein haltbares Gebäude errichten. Die Möglichkeit, daß Platon einzelne Wendungen des Thukydides, und Xenophon solche dieser beiden in Erinnerung waren, ist freilich nicht auszuschließen. Allein einen irgendwie zwingenden Beweis scheint mir S. hierfür nicht, und noch weniger für eine

Abhängigkeit eines dieser Schriftsteller von „Antiphon" erbracht zu haben. Übrigens dürfte sich — auch abgesehen von der Haltbarkeit der Ergebnisse — die Bezeichnung der beiden fraglichen Standpunkte durch die Schlagworte Νόμος und Φύσις nicht empfehlen. Kallikles hätte gewiß eher behauptet, daß die moralischen Werte nur νόμῳ und nicht φύσει gelten, und es geht deshalb nicht an, die Termini εὐνομία und ἀνομία kurzweg durch νόμος und φύσις zu ersetzen, und mit dem Verfasser (S. 568) von Xenophon deshalb, weil er für die erstere Partei nimmt, zu sagen, er habe „sich auf die Seite des νόμος gestellt."

C) Platon.

Wilhelm Windelband, Platon. Mit Bildnis. Stuttgart, Frommanns Verlag. 1900. 190 S. (Frommanns Klassiker der Philosophie IX).

Die überaus gefällige und abgerundete Darstellung gliedert sich in 7 Abschnitte: „Der Mann", „Der Lehrer", „Der Schriftsteller", „Der Philosoph", „Der Theologe", „Der Sozialpolitiker", „Der Prophet". Dieser letzte Abschnitt würdigt kurz, prägnant und objektiv Platons Bedeutung für die nachfolgenden Zeiten: unter seinen später verwirklichten Forderungen werden insbesondere namhaft gemacht: die der „staatlichen Erziehung", die des Berufes „der wissenschaftlichen Bildung zur Regierung des Gemeinwesens" (S. 183), die der „Herrschaft eines Dogmas" (S. 184) und der „kirchlichen Organisation der Gesellschaft" (S. 185). Und endlich: „Sein Gedanke der übersinnlichen Welt . . . sollte das Lebensprinzip der Zukunft werden" (S. 155f.). Aus dem Abschnitt „Der Schriftsteller" wird es erwünscht sein, kurz die Meinung W.s über die Abfassungszeit der Schriften auszuziehen. An den Anfang der platonischen Schriftstellerei setzt er die „Jugendschriften" Laches, Charmides, Euthyphron, Hippias Minor, Lysis, Apologie und Kriton (S. 49f.). Es folgen „die Schriften gegen die Sophistik": Protagoras, Gorgias, Menon, Euthydem, Kratylos, Theaitetos, Hippias Maior (wenn echt) (S. 54f.). Die „Schriften der Blütezeit" werden sodann eingeleitet durch Phaidros, Symposion, Menexenos und Jon (diese beiden

wahrscheinlich echt) (S. 54f.). Hieran schließen sich die zwei ersten „Schichten“ der Politeia, nämlich 1. Buch I, 2. die Bücher II—IV und VIII—X (S. 55ff.). Nach diese sind die Dialoge Sophistes, Politikos und Parmenides zu setzen, die zwar sehr möglicher Weise nicht von Platon, sondern von „eleatisch geschulten“ Akademikern herrühren, die aber doch „notwendig zu der Sammlung seiner Schriften“ gehören, weil „die Kritik, welche sie an seiner Ideenlehre üben, den Fortschritt seiner Metaphysik in der Tat bestimmt hat“ (S. 57ff.). Hieran reihen sich als „die metaphysischen Hauptschriften“: Phaidon, Philebos, Politeia Bücher V—VII, Timaios und Kritias (S. 60f.). Dabei ist bemerkenswert, daß der Timaios ausdrücklich nach Abschluß der Politeia gesetzt wird; denn so wird doch wohl implicite auf ein Hauptargument zu Gunsten der nicht-einheitlichen Komposition der letzteren verzichtet: auf die angebliche Übergehung ihrer dialektischen Partien in dem Prooemium des ersteren. Endlich bilden die Nomoi den Abschluß, die aus „Bruchstücken zweier Bearbeitungen desselben Gegenstandes“ „von einem Schüler . . . mit wenig Geschick“ zusammengestellt sind. Da alle diese Ansichten, dem Zwecke des Buches und der ganzen Sammlung entsprechend, teils gar nicht, teils nur andeutungsweise begründet werden können, so können sie hier keinen Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung bilden. Ähnliches gilt auch von der Auffassung der platonischen Lehre. Hier ist der auffallendste Zug die völlig getrennte Darstellung der philosophischen und theologischen Lehren. Darüber, daß diese einer grundlegenden Verschiedenheit in den Motiven des platonischen Denkens gerecht wird, kann kein Zweifel sein, wohl aber daran, ob so auch die innige Durchdringung beider Gedankenreihen in Platon zu ihrem Rechte kommt. So scheint mir fraglich, ob man von einem „schroffen und unvereinbaren Widerspruche“ zwischen der theologischen und dialektischen Ethik (S. 144f.) sprechen kann. Und ebenso, ob es Platons Intention entspricht, zu sagen: „die Körperwelt ist geformter Raum, und ihre Formung geschieht durch die Ideen als Zweckursachen“ (S. 107). W. findet dies offenbar, indem er von der Darstellung im Timaios wo der Demiurg die Körperwelt nach dem Bilde der Ideen formt,

das theologische Moment einfach subtrahiert — wo dann allerdings ein Sichformen der Körper nach dem Bilde der Ideen übrig bliebe — aber es ist doch nicht unbedenklich, ein einheitliches Geistesleben in solcher Weise zu bearbeiten. Überhaupt aber macht sich in der Auffassung des Verhältnisses der Ideen- zur Sinnenwelt eine Neigung geltend, sich stark an die aristotelische Formulierung der Beziehung Form-Stoff anzulehnen (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον), die durch den Hinweis auf das Symposion (S. 102) und durch die gelegentliche Bemerkung Phaed. p. 75a doch wohl nicht genügend gerechtfertigt wird. Und als letztes Bedenken bringe ich die Frage vor, wo denn Platon die Ideen außer als Gegenstände des Denkens auch noch als „intellektuelle Tätigkeiten" oder „Begriffe" (S. 78) darstellt? Selbst Phaedr. p. 249b ist εἶδος die Art, und nicht der Begriff.

Theophilos Boreas aus Athen. Das weltbildende Prinzip in der platonischen Philosophie. Leipziger Inauguraldissertation. 1899. 71 S.

Obwohl der Verfasser das Deutsche nicht vollkommen beherrscht, manches Überflüssige bringt, sich nicht immer vollkommen klar ausdrückt und auch hier und da eine Stelle falsch versteht, so hat er doch das Verdienst, die schwierigen Fragen, um die es sich handelt, mit frischem, unbefangenem Blick betrachtet und sie durch dankenswerte Zusammenstellungen ihrer Lösung näher gebracht zu haben. Er bespricht zunächst die Ideen, deren Objektivität (χωρισμός) er unter Verweisung auf einige beweiskräftige Stellen verteidigt (S. 15f.: Conviv. p. 211a, Parm. p. 130b, 133c). Er wendet sich dann gegen die herrschende Meinung, daß Platon namentlich im Sophistes die Ideen als wirkende Kräfte auffasse (S. 19ff.). Und darin wird man ihm meines Erachtens jedenfalls recht geben müssen, daß Sophist. p. 247c—248e δύναμις nicht „Kraft", sondern nur im aristotelischen Sinn „Fähigkeit" bedeuten kann, da dieses Wort durch εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν . . εἴτ' εἰς τὸ πάσχειν näher bestimmt, und auf die Ideen gerade nur im letzteren Sinne (καθ' ὅσον γιγνώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν) angewandt wird (S. 20f.). Weit größere Schwierigkeiten macht das unmittelbar folgende (p. 248eff.), worin dem παντελῶς ὄν Leben

und Denken zugeschrieben wird. B. mag recht haben, wenn er hierunter nicht die Gesamtheit der Ideen verstanden wissen will (S. 24f.). Allein seine eigene Deutung ist unklar, und deren Voraussetzung, daß die εἰδῶν φίλοι (p. 248a) Megariker bedeuten sollen, sehr unsicher. Eher möchte ich glauben, daß hier ganz abstrakt von der Vereinbarkeit von Sein und Bewegung gehandelt wird (vgl. p. 249b: καὶ τὸ κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα und p. 254d: τὸ δέ γε ὂν μικτὸν ἀμφοῖν). Hier ist jedenfalls der Hinweis darauf (S. 26) beachtenswert, daß die hier kritisierte Lehre der εἰδῶν φίλοι mit der des Timaios merkwürdige Übereinstimmungen aufweist (man vgl. Sophist. p. 248a u. c mit Tim. p 53eff. u. 27df.). Man wird deshalb die Frage wenigstens aufwerfen müssen, ob der Sophistes nicht zeitlich nach den Timaios zu setzen ist, wie schon Wildauer, Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles, S. 209 vermutete (vgl. auch die Art, wie Sophist. p. 265c der θεός δημιουργῶν erwähnt wird, und Polit. p. 273b mit Tim. p. 30a — von B. auf S. 64 in Beziehung gesetzt). Gelungen erscheint mir ferner der Nachweis (S. 42), daß von den vier Prinzipien des Philebos (p. 23) die αἰτία nicht den Ideen, sondern dem Demiurgen des Timaios entspricht, und auch die drei andern Gleichungen (ἄπειρον = Materie, πέρας = Idee, συμμισγόμενον = Sinnending (S. 48)) wird man ernstlich erwägen müssen. Auch die noch so beliebte, rein mythische Auffassung des Demiurgen im Timaios bekämpft B. mit guten Gründen (man vgl. die Bildung der Weltseele Tim. p. 34bff. mit Phileb. p. 30d: βασιλικὴν . . ψυχὴν . . ἐγγίγνεσθαι διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν — S. 50; und die Erwähnung des δημιουργός schon in der Politeia VI p. 507c: τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιοργόν, und VII p. 530a: ὁ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργός). Der Verfasser resumirt das Ergebnis dieses ersten Teils seiner Untersuchung dahin (S. 53) „daß die Ideen weder im Sophistes noch im Phaidon, weder im Philebos noch im Timaios das wirkende, sondern überall das formale und Zweckprinzip sind. Dagegen ist uns in allen diesen Dialogen, was die Naturdinge betrifft, die Natur (Weltseele, Gestirne) als unmittelbar, eine überweltliche Vernunft aber als mittelbar wirkendes Prinzip entgegengetreten.“ Weniger gelungen scheint mir der zweite Teil

der Schrift, welcher zeigen soll, daß die Idee des Guten und die Gottheit durchaus verschiedene Begriffe sind. Wohl nimmt gleich zu Beginn dieser Untersuchung (S. 53f.) für diese These eine Anzahl von Stellen ein, an denen diese Idee mit anderen vorbehaltlos zusammengestellt wird (Phaed. p. 100b; Parm. p. 130b; Phileb. p. 15a; Resp. VI, p. 507b). Allein den kritischen Stellen Resp. VI, p. 509b und Phileb. p. 22c wird B. (auf S. 59, resp. 64) in keiner Weise gerecht. Obwohl man daher dem Verfasser wird zugeben müssen, daß im Geiste des platonischen Systems — soweit von einem solchen die Rede sein kann — die Idee des Guten nur causa finalis, die Gottheit aber causa efficiens sein sollte (vgl. Theophrast bei Simplic. in phys. p. 26, 13: τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ κινοῦν ὃ περιάπτει τῇ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμει), so kann es doch nicht wundernehmen, wenn Platon, wie in der Theorie, so auch in der Praxis seines Denkens beides nicht immer auseinanderhält.

F. Blass, Zur ältesten Geschichte des platonischen Textes. Abdruck aus den Berichten der philologisch-historischen Klasse der k. sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig. 3. Dezember 1898. S. 200—217.

R. Koellner, Bemerkungen zu den Papyrusfragmenten des platonischen Laches. Philologus. Band 58. S. 312—314.

B. unterzieht sämtliche Abweichungen der vielbehandelten Papyrusfragmente aus Laches und Phaidon vom handschriftlichen Texte einer eingehenden Untersuchung. Über einzelne Stellen wird man anderer Meinung sein können, im ganzen aber scheint mir das Ergebnis fest zu stehen. Darnach teilen sich Papyrus und Handschriften in die richtige Überlieferung; aber die Fehler der letzteren sind nicht nur etwas zahlreicher, sondern auch sehr viel erheblicher und einschneidender. „Nicht nur unsere Platonhandschriften sind recht sehr verderbt, sondern auch unsere Kritik hat sich unfähig erwiesen, dem Texte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts sich über die Handschriften hinaus in erheblichem Maße anzunähern.“ Aber „das Bedauern darüber, daß wir den Text in schlechterem Zustande haben als wir dachten, kann durch die

Freude aufgewogen werden, daß im ganzen und grossen, zumal nicht stilistisch und grammatisch, sondern mehr von der Seite des Gedankens angesehen, der Dialog doch noch so ist, wie er 50—80 Jahre nach seiner Entstehung war." K. behandelt einige Stellen des Laches, wie mir scheint nicht durchaus in überzeugender Weise.

A. Jahn, Michael Psellos über Platons Phaidros. Hermes, Band 34. S. 315—319.

Der Verfasser teilt aus einer Münchener Handschrift eine ἐξήγησις τῆς πλατωνικῆς ἐν τῷ Φαίδρῳ διφρείας τῶν ψυχῶν καὶ στρατείας τῶν θεῶν von Psellos mit. Die platonischen Zitate zeigen gegenüber unserem Text nur wenige und unerhebliche Varianten.

F. W. Röllig, Zum Dialoge Hippias Maior. Wiener Studien. Band 22. S. 18—24.

Der Verfasser knüpft an die (in dieser Zeitschrift, Band 11, S. 163 von Zeller kurz angezeigte) Dissertation von Horneffer „De Hippia maiore qui fertur Platonis" an. Gleich H. spricht auch R. das Gespräch Platon ab, aber während jener dafür einen Fälscher verantwortlich macht, der immer wieder als stultissimus bezeichnet wird, hält es dieser für das „Produkt ehrlicher Arbeit" eines Schülers. Demjenigen nun, der, wie der Berichterstatter, dazu neigt, den Dialog trotz aller Bedenken für echt zu halten. könnte ein solcher Widerstreit der Angreifer an sich nur sehr willkommen sein. Doch es läßt sich nicht verkennen, daß R.s Position weitaus schwächer ist als die von H. Denn von seinen drei Hauptargumenten scheinen mir zwei ganz unerheblich. Im Gorgias p. 474dff. nämlich wird das Schöne bestimmt als entweder nützlich (ὠφέλιμον) oder angenehm (ἡδύ); im größern Hippias aber wird erst versucht, das καλόν als ὠφέλιμον (p. 296e), sodann, es als τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεος ἡδύ (p. 298a) zu definieren, und nachdem sich beide Versuche als unhaltbar erwiesen, wird die Definition καλόν = ἡδονὴ ὠφέλιμος erörtert (p. 303e). Hierin nun sieht R. ein „Hinausstreben" über den Gorgias, und betrachtet diesen Versuch, die beiden Definitionen in eine zusammenzuziehen,

als die eigentümliche Leistung unseres Dialogs. Allein dies scheint mir gänzlich unmöglich. Denn dieser ganze Definitionsversuch wird in wenigen Zeilen angestellt und widerlegt, so daß der Verfasser auf ihn offenbar gar kein Gewicht legt. Aber auch davon, daß Platon im Philebos (p. 51bff.) den größeren Hippias berücksichtige und widerlege, kann ich mich nicht überzeugen. Denn hier kommt es Platon nur darauf an, zu zeigen, daß es nicht nur relativ, sondern auch absolut Schönes gebe (p. 51c) — eine Ansicht, die sich aus den Voraussetzungen des Gastmahls von selbst ergibt, und ihre Spitze unmittelbar gegen die alte sokratische Lehre von der Relativität des Schönen (Xenophon, Com. IV, 6, 9, cf. III, 8, 5f.) richtet — eine Lehre, die übrigens auch unser Gespräch (p. 295cff.) zwar kennt, aber aufgibt. Wenn aber hierbei von dem κάλλος ἢ ζῴων ἤ τινων ζωγραφημάτων die Rede ist, während auch Hipp. p. 295d von ζῷα und p. 298a von ζωγραφήματα gesprochen wird, so scheint es gewiß nicht nötig, hier eine Beziehung anzunehmen, da doch nichts natürlicher ist, als daß unter den Beispielen für Schönes beidemale die tierische Gestalt einerseits, Gemälde andererseits angeführt werden. Einigermaßen erheblich dürfte also nur sein, was über Hipp. p. 298bff. bemerkt wird, wo es, nachdem die Definition καλόν = τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ vorgebracht wurde, heißt: τί δ' ἄρα; τὰ ἐπιτηδεύματα τὰ καλὰ καὶ τοὺς νόμους, ὦ Ἱππία, δι' ἀκοῆς ἢ δι' ὄψεως φήσομεν ἡδέα ὄντα καλὰ εἶναι, ἢ ἄλλο τι εἶδος ἔχειν; . . . ταῦτα μὲν γὰρ περὶ τοὺς νόμους καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα τάχ' ἂν φανείη οὐκ ἐκτὸς ὄντα τῆς αἰσθήσεως, ἢ διὰ τῆς ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡμῖν οὖσα τάγχυνει, ἀλλ' ὑπομείνωμεν τοῦτον τὸν λόγον, τὸ διὰ τούτων ἡδὺ καλὸν εἶναι, μηδὲν τὸ τῶν νόμων εἰς μέσον παράγοντες. Denn hierzu bemerkt R.: „So scheint kein Fälscher zu verfahren, der ja einen Anstoß leicht hätte vermeiden können.“ Richtiger wohl: kein anderer, als ein gänzlich kopfloser Fälscher, wie sich ja auch H. ihn denkt. Aber dies eben will mir gar nicht einleuchten. Denn nicht nur findet sich doch in unserm Gespräch eine so überaus scharfsinnige Untersuchung wie die p. 299e, sondern auch eine philosophische Entdeckung von größtem Belange, nämlich die der Beziehungsbegriffe, und sein Verfasser zeigt in dieser Beziehung eine weit größere philosophische

Sagacität als sein moderner Kritiker. H. nämlich kann sich (S. 26) nicht genug darüber verwundern, daß Sokrates (S. 300cd; 303c) so viele Prädikate kennen will, die wohl zwei Menschen, aber nicht jedem einzelnen von ihnen zukommen, und so lange bei diesem Gegenstand verweilt, und er meint: nichts der Art könne es doch geben, „nisi quod ex eo ipso sequitur, quod res duæ sint, ergo nihil nisi quod ad numeros pertinet". Der „stultissimus falsarius" aber führt zwar allerdings nur dieses eine Beispiel an, sieht aber — wie jene Bemerkungen dartun — offenbar deutlich, daß es mit Ähnlichkeit und Verschiedenheit, Entfernung und Nähe, kurz mit allen Beziehungsbegriffen nicht anders stehe, wie das auch Theaetet p. 185b ausgeführt wird. (Es ist freilich auffallend, daß dort p. 185a die Erörterung über die Beziehungsbegriffe, und zwar speziell über ἀμφοτέρω und ἑκάτερον, δύο und ἕν ebenfalls an ὄψις und ἀκοή anknüpft, und dies könnte sogar bedenklicher erscheinen als gar viele Gründe H.s; aber andererseits wäre doch schwer zu begreifen, weshalb ein Fälscher die dort alsbald folgenden Beispiele vom ἴσον und ἕτερον, ὅμοιον und ἀνόμοιον nicht einfach mit abgeschrieben hätte; und wie wenig man an einer solchen Wiederholung Anstoß zu nehmen braucht, zeigt Resp. VII, p. 524b, wo wieder eben dasselbe ausgeführt wird, daß zwei zusammen zwei sind, jedes von ihnen aber nur eines). Und so wird man sich gestehen müssen, daß man unser Gespräch einem kopflosen Fälscher noch weniger als einem scharfsinnigen zutrauen kann. Für einen Schüler aber hat nicht nur R. gar keine haltbaren Argumente vorgebracht, sondern es stehen dieser Annahme auch ernste Bedenken entgegen. Denn ein solcher hätte unser Gespräch entweder vor oder nach dem Gastmahl abfassen müssen. Nachdem aber in diesem einmal das Wesen des Schönen an sich als einer selbständigen Idee aufgezeigt war, sieht man nicht, welchen Sinn der Versuch noch haben konnte, diesen Begriff auf andere Begriffe zurückzuführen; wer aber das Gastmahl noch nicht kannte, bei dem scheint wieder die Fruchtlosigkeit der Untersuchung verwunderlich, die doch ihre rechte Pointe erst erhält durch den Gedanken: nicht die Unterordnung unter irgend einen andern Begriff ist allem Schönen gemeinsam, sondern nur die Teilnahme an

der Idee des Schönen selbst. Und nur, wenn etwa Platon selbst, vor der Abfassung des Gastmahls, aber mit dessen Grundgedanken schon vertraut, das Gespräch verfaßt hätte, als eine Art propädeutischen Vorspiels, würden beide Schwierigkeiten in gleicher Weise gehoben. Und da erscheint mir denn bemerkenswert, daß in eben diese Richtung auch das (weder von H. noch von R. ausreichend gewürdigte) Zeugnis des Aristoteles zu weisen scheint. Dieser nämlich führt in der Topik zwei Definitionen des größeren Hippias ohne Quellenangabe an: die des καλόν als πρέπον (Hipp. p. 293e) Top. V, 6, p. 135a 13, und die des καλόν als τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδύ (Hipp. p. 298aff.) Top. VI, 7, p. 146a 22. Nun wäre es ja gewiß nicht unmöglich, beide Begriffsbestimmungen mit Zeller (Phil. d. Gr. II. 1^4, S. 464^5) auf einen „Mann der sophistischen Zeit" oder einen andern „Unbekannten" zurückzuführen. Allein die zweite Stelle erschwert diese Annahme durch einen, soviel ich sehe, bisher noch nicht beachteten Umstand. Aristoteles führt nämlich hier neben der erwähnten noch eine zweite Definition als Beispiel disjunktiver Begriffsbestimmung an. Er sagt: Ἔτι ἐὰν πρὸς δύο τὸν ὁρισμὸν ἀποδῷ καθ' ἑκάτερον, οἷον τὸ καλὸν τὸ δι' ὄψεως ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδὺ, καὶ τὸ ὂν τὸ δυνατὸν παθεῖν ἢ ποιῆσαι. Nun ist aber dieses die Definition Platons Sophist. p. 247df., und man wird nicht verkennen, wie erheblich dies zu Gunsten der Echtheit unseres Gesprächs in die Wagschale fällt. Es kommt nun aber hinzu, daß die meisten der von H. aus der Vergleichung des Hippias Maior mit dem Gorgias und dem Hippias Minor gewonnenen Argumente für die Unechtheit des ersteren sich von selbst erledigen, wenn man annimmt, dieser sei nach dem kleineren Hippias, aber unmittelbar vor dem Gorgias verfaßt. Denn dann erscheint die Erwähnung des Eudikos Hipp. Mai. p. 286 als bewußte Anknüpfung an das Scenarium des Hippias Minor, und auch, daß dem Hippias in dem größern Gespräch (p. 301b) eine ähnliche Äußerung in den Mund gelegt wird wie in dem kleineren (p. 369b), kann dann nicht übermäßig befremden. Hipp. Mai. p. 304aff. aber erscheint dann als erste Skizze eines Gedankens, der Gorg. p. 486aff. weiter ausgeführt wäre, und ebenso, können wir hinzufügen, verhielte sich auch

Hipp. Mai. p. 299aff. zu den wiederholten Klagen des Polos und Kallikles über die Scheu vor unumwundener Einbekenntnis des „natürlichen“ Standpunktes. Die Erörterung über das Schöne Gorg. p. 474dff. aber wäre dann anzusehen als ein, für die Zwecke der vorliegenden Untersuchung genügendes, Resumé über den Inhalt des Hippias Maior. Denn wenn sich hier auch gezeigt hat, daß weder Nutzen noch (eine bestimmte Art der) Lust allein alles Schöne hinreichend bestimmen, so hat die Untersuchung doch praktisch ergeben, daß entweder Nutzen oder Lust stets Kennzeichen desselben sind, und νόμοι und ἐπιτηδεύματα, welche dort (p. 298d) nur sehr unsicher zum Angenehmen gerechnet werden konnten, erscheinen deshalb hier (p. 474e) unbedenklich als der Bedingung: angenehm oder nützlich, genügend. Ja, gerade dies, daß so an die Stelle einer zögernden eine zuversichtliche Behauptung getreten ist, würde sich dann in dem ähnlichen, aber doch auch charakteristisch nuancierten Ausdruck aussprechen; denn während es im Hippas hieß: τάχ' ἂν φανείη οὐκ ἐκτὸς ὄντα τῆς αἰσθήσεως, lesen wir im Gorgias: οὐ δήπου ἐκτὸς τούτων ἐστὶ τὰ καλὰ ἢ ὠφέλιμα εἶναι ἢ ἡδέα ἢ ἀμφότερα. Unter diesen Voraussetzungen aber würde auch der Anklang von Gorg. p. 499cd an Hipp. Mai. p. 303e, eben als Anklang und Reminiszenz, sein Bedenkliches so ziemlich verlieren. Und so scheint mir denn die wahrscheinlichste Annahme doch die zu sein, daß der größere Hippias weder mit H. als Werk eines Fälschers, noch mit R. als solches eines Schülers zu betrachten ist, sondern als eine echte, wenn auch nicht eben meisterhafte, sondern eher etwas flüchtige Schrift des Meisters selbst, welche dieser nach dem kleineren Hippias, und unmittelbar vor dem Gorgias verfaßt hätte, um apagogisch jener Lehre vom Schönen an sich vorzuarbeiten, die ihm schon damals vorgeschwebt haben muß, die aber erst im Gastmahl ihren reifen Ausdruck gefunden hat.

Otto Immisch, Zum gegenwärtigen Stande der platonischen Frage. Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Jahrgang 1899. I. Abteilung. S. 440—465, 549—561 und 612—628.

Der Verfasser bringt zunächst allgemeine Bedenken gegen die

sprachstatistische Methode vor, polemisiert namentlich gegen Lutoslawski, und weist in ansprechender Weise darauf hin, wie Platons mimetisches Bestreben, die Redeweise des Sokrates beizubehalten, ein wichtiger Faktor in der Bestimmung des jeweiligen Charakters der platonischen Sprache sein mußte. Denn indem „diese Betrachtungsweise zu dem natürlichen Ergebnisse kommt, daß im Antagonismus der beiden λόγοι ganz naturgemäß der Πλατωνικὸς den Σωκρατικὸς immer mehr überwindet, gelangt sie schließlich zu einer völlig freien Anerkennung der von der Sprachstatistik im Laufe der Zeit ermittelten Kriterien desSpätstiles. Aber darauf muß sie bestehen, daß die Sprachstatistik als chronologisches Indizium vollkommen versagt für die Zeit des noch vorhandenen Antagonismus“ (S. 450). Allein mit der Hervorhebung derartiger Gesichtspunkte, die freilich mehr zu einer Modifikation als zu einer Beseitigung der bekämpften Methode zu führen scheinen, begnügt sich I. nicht. Er will vielmehr an drei wichtigen Stücken zeigen, wie sehr die Erforschung der platonischen Chronologie durch jene Methode in die Irre geführt worden ist. Er beginnt mit der Besprechung der Politeia, die er zwar auch mit Usener, Rohde, Dümmler, Pfleiderer und v. Arnim aus mehreren, ursprünglich selbständigen Teilen zusammengearbeitet sein läßt, jedoch in einer ganz neuen, der bisher verfochtenen gerade entgegengesetzten Weise. Während nämlich sonst die Vertreter der „Schichten“-Theorie die Schilderung der Philosophen-Herrschaft und Erziehung, vom Verfasser (anders als z. B. Rohde, Psyche II², S. 266) Kallipolis genannt (wegen p. 527 c), als einen späteren Einschub in die Darstellung der idealen πόλις betrachten, hält I. jene für das frühere (und von Gellius N. A. XIV, 3 gemeinte) Werk, das erst später in die Schilderung des Musterstaates (Paradeigma) eingearbeitet sei, und zwar in dem Sinne, daß dem Paradeigma als dem besten, aber unrealisierbaren die Kallipolis als der zweitbeste, aber realisierbare Staat angereiht werde. Zur Zeit dieser Gesamtredaktion soll auch die Begriffsbestimmung der individuellen und politischen Tugenden (IV, c. 6—19) in das Paradeigma eingeschoben worden sein. Um es also zunächst ganz im allgemeinen noch einmal zu sagen:

1. Resp. V, 18—VII i. f. und 2. II, 11—IV, 5 und V, 1—16 sollen von Platon zunächst selbständig veröffentlicht worden sein. Jenes 1. Werk, die Kallipolis, zuerst; dieses 2., das Paradeigma, später. Dann erst soll bei der abschließenden Redaktion — von den Büchern I und X abgesehen — die Kallipolis durch V, 17 mit dem Paradeigma verbunden, in dieses letztere das Stück IV, 6—19 eingeschoben (also wohl auch ihm II, 1—10 vorgesetzt?), und das ganze durch VIII—IX abgeschlossen worden sein. Das Erstaunliche dieser Behauptungen liegt auf der Hand. Denn wer wird glauben, daß Platon in seiner Jugend eine Erziehung ohne Dialektik, einen Staat ohne Philosophen für das Ideal gehalten habe — ein Standpunkt, dem er sich erst in den Nomoi nähert, nicht ohne hier gerade ihn als den zweitbesten zu bezeichnen? Diese eine Erwägung würde genügen, I.s Konstruktion zu widerlegen — auch wenn seine Argumente von ganz anderer Kraft wären, als sie es sind. Zu diesen übergehend, muß nun zunächst bemerkt werden, daß I. eine so gründliche „Gesamtredaktion" annimmt, daß er alle Vor- und Rückverweisungen für diese in Anspruch nimmt (S. 453), ja einige von ihnen sogar für seine Ansicht zeugen läßt, da in ihnen „das Motiv, eine äußerliche Angleichung herzustellen, allzudeutlich sich verrät" (S. 459). Ob aber dies Verfahren, Fehlen und Vorhandensein solcher Verweisungen in gleicher Weise auszudeuten, sich methodisch empfiehlt, mag dahingestellt bleiben. Die Argumentation selbst aber gliedert sich in folgender Weise. A) Die Tugendlehre IV, 6—19 ist nachträglich in das Paradeigma eingeschoben (S. 455ff.). 1. Sie wird in der Rekapitulation Tim. p. 17cff. nicht erwähnt, ebensowenig wie die Kallipolis (vgl. v. Arnim, de rei publicae Platonis compositione. Rostocker Index 1898). Allein dabei wird übersehen, daß diese Wiederholung nur den Zweck hat, zum Kritias überzuleiten, der die bisher besprochene, ruhende Stadt, in Bewegung zeigen soll (Tim. p. 19bff). Und offenbar ist in dieser Beziehung die psychologische Begründung der Verfassung völlig irrelevant, ebenso wie auch einleuchtet, daß Platon nicht die Philosophenherrschaft in die Vorzeit projizieren konnte, der Möglichkeit, daß er — den Nomoi schon so nahe — auf die Dialektik lange nicht mehr dasselbe Gewicht legte, ganz

zu geschweigen. Übrigens meint auch I. nicht, daß der Timaios der Gesamtredaktion der Politeia vorhergehe. Vielmehr sollen jene Äußerungen nur andeuten „der Timaios knüpfe nur an das von der Gesamtrepublik gleichsam verschlungene Paradigma wieder an“ (S. 465) — eine Intention, die mindestens bibliographisch sehr geschulte Leser voraussetzen würde 2. Die Bemerkung Resp. X, p. 595a: die Ablehnung der mimetischen Kunst lasse sich jetzt besser rechtfertigen ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διῄρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη soll beweisen „daß während des ersten Entwurfes der παιδεία, die im Gefüge des Paradeigmas fest drin steckt, Plato an diesen psychologischen Unterbau noch gar nicht gedacht hat“ (S. 458). Wie aber Platon im 2. und 3. Buche, wenn er noch so lebhaft an das, was er erst im 4. sagen wollte und konnte, gedacht hätte, sich auf eben diesen Inhalt des 4. Buches hätte beziehen sollen, bleibt mir unerfindlich. 3. Während die „Tugendlehre“ 3 Stände kennt, stellt die Wiederholung im Timaios den Untertanen nur die φύλακες gegenüber, und ebenso dichotomisch beginnt die Ständegliederung im Paradeigma, um sich erst allmählich der Trichotomie zu nähern, die jenseits der „Tugendlehre“ „wieder lässiger“ wird. Nun wäre nur das letztere von wesentlichem Belang; denn daß Platon nicht eine breite Ausmalung einer urathenischen Philosophenherrschaft geben konnte, ohne sich lächerlich zu machen, ward schon erwähnt, und die „große Kunst“, mit der nach I. Platon „als Redaktor“ „die Scheidelinien allmählich vertieft“, hätte er doch wohl auch „als Verfasser“ anwenden können. Aber an jener allein relevanten Stelle (p. 463af.) handelt es sich um eine Vergleichung der idealen mit den bestehenden Staaten, und da in den letzteren eine Scheidung zwischen φύλακες und ἐπίκουροι auch nicht andeutungsweise bestand, so mußten zu diesem Behufe beide Klassen zu der einen der ἄρχοντες zusammengefaßt werden. B) Die Kallipolis ist der zweitbeste, realisierbare, das Paradeigma der erstbeste, aber unrealisierbare Staat (S. 458). 1. Dies findet I. in Resp. V, 17—18 und einigen Parallelstellen ausgesprochen. Hier führt nämlich Platon die Philosophenherrschaft in der Form ein, daß er zeigt, schon die Verwirklichung des bisher Besprochenen lasse sich ohne diese Ergänzung (das Zusammenfallen

von Weisheit und Macht) nicht erwarten. Nebenbei bemerkt, ein besonders feiner Kunstgriff, der dasjenige, dessen Realisierung am aussichtslosesten scheint, gerade als Mittel zur Realisierung von etwas anderem darstellt — das „Unpraktische“ als „praktisch“. Mit diesen Bemerkungen verbindet er aber andere, indem er diese Gelegenheit benützt, über den Ideal-Charakter seines Staates sich auszusprechen. I. aber versteht diese Auseinandersetzung dahin, es werde die Kallipolis als das Erreichbare dem Paradeigma als dem Unerreichbaren entgegengestellt. Welche Interpretation der Erörterung nun dem Texte entspricht, mag jedermann nach aufmerksamer Lektüre der beiden Kapitel ermessen. Hier sei nur erwähnt, daß I. in dem Satze (Resp. V, p. 473d): ehe nicht Philosophie und Macht zusammenfallen οὐδὲ αὕτη ἡ πολιτεία μή ποτε πρότερον φυῇ τε εἰς τὸ δυνατὸν καὶ φῶς ἡλίου ἴδῃ, ἣν νῦν λόγῳ διεληλύθαμεν die πολιτεία als Paradeigma, das δυνατόν aber als Kallipolis erklärt, und so nicht nur die Worte vollkommen unverständlich macht (denn was hieße das: das Paradeigma wird weder zur Kallipolis werden, noch das Licht der Sonne erblicken?), sondern auch den klar ausgesprochener Gedanken: „Das Bisherige kann nicht ohne das Folgende realisiert werden“ in den gerade entgegengesetzten verkehrt: „Nicht das Bisherige, sondern nur das Folgende läßt sich verwirklichen“. 2. Die Kallipolis zeigt gegenüber der aristokratischen Orientierung des Paradeigma eine monarchische Tendenz. I. nennt nämlich die Auseinandersetzung über die Gleichwertigkeit beider Verfassungsformen (Resp. IV, p. 445d) unvermittelt, gewaltsam, vom Zaune gebrochen, und behauptet, im ganzen Verlaufe der Kallipolis dominiere die monarchische Auffassung. Allein von den angeführten Belegstellen sagt p. 502b nur, es würde genügen, wenn zunächst ein Einzelner die Reform ins Werk setzte, p. 525b hat ὁ ἡμέτερος φύλαξ einen rein typischen Sinn (Unser φύλαξ = jeder unserer φύλακες), die Stellen im 9. Buche aber betonen die βασιλεία einmal im Kontraste zur Tyrannis, sodann aber, um die Idealverfassung an das urzeitliche Königtum anzuknüpfen. C) Die Kallipolis ist um das Jahr 390 v. Chr. veröffentlicht (S. 460ff.). 1. Denn der 7. platonische Brief (p. 326a) setzt das λέγειν des oben teilweise wiedergegebenen Satzes

über die Notwendigkeit der Philosophenherrschaft vor die erste sizilischen Reise, und diese in Platons 40. Jahre (387). Allein die Frage nach der Echtheit dieses Briefes scheint mir lange nicht so unerheblich für die Bedeutung dieser Stelle wie dem Verfasser. Denn, so lange sie nicht erwiesen ist, wird immer die Annahme am nächsten liegen, der Verfasser habe diesen Satz ganz eben so der Politeia entnommen wie die Notiz über den Salaminier Leon (Ibid. p. 424dff.) der Apologie (p. 32cff.). 2. Resp. VI, p. 494bff. gehe „ganz ersichtlich auf Alkibades", und dies „passe" „trefflich" zu jener Datierung. Aber diese persönliche Beziehung scheint mir dem Zusammenhange kaum zu entsprechen, und würde überdies nicht das Geringste beweisen. 3. Verschiedene Stellen der Kallipolis enthielten polemische Spitzen gegen Mitsokratiker, besonders Antisthenes. Inwiefern diese Deutungen zulässig sind, braucht hier nicht erörtert zu werden. Denn selbst wenn sie es wären, würde dies nicht für ein früheres Datum dieser Partien sprechen als etwa das des Theaitetos. Wenn aber I. gar p. 505bff., wo von solchen die Rede ist, welche das höchste Gut in der ἡδονή, und solchen, welche es in der φρόνησις suchen, als Argument für frühe Abfassung anführt, so zeugt das von einer schwer begreiflichen Befangenheit des Urteils. Denn schon Zeller hat (Phil. d. Gr. II, 1[4], S. 708) hierzu auf den Philebos verwiesen, den ja I (nach S. 451) für spät hält, und die Ablehnung dieser nächst, liegenden Parallele wird zwar (S. 463) emphatisch ausgesprochen- aber nicht mit einem Worte motiviert. 4. Endlich sollen sich p. 476dff. und p. 478eff. auf Isokrates beziehen, und I. versucht auf Grund ihres Inhalts sie vor den Euthydemos zu setzen. Allein diese Stellen verraten in keinem Zuge diese oder irgend eine andere persönliche Beziehung. Des Verfassers Ansichten über die Komposition der Politeia erweisen sich daher als durchaus ungegründet. — Der zweite Dialog, den er eingehend bespricht, ist der Phaidros, den er mit Usener (Rh. Mus. 35, S. 131ff.) ins Jahr 403 setzen möchte. Aber eine schwächere Argumentation, läßt sich kaum denken. Viele Ausführungen sind hier so luftig und unfaßbar, daß sie sich der verkürzenden Wiedergabe überhaupt entziehen. Was übrig bleibt, ist im wesentlichen das Fol-

gende. 1. Es sollen zwei Anspielungen auf Archinos, den Führer der gemäßigten Demokraten nach dem Sturze der 30 Tyrannen, in dem Gespräche nachzuweisen sein, dem Platon auch für seine ἐπιεικεία (Ep. 7 p. 325b) dankbar gewesen sei (S. 554). Daß trotzdem die eine Anspielung gerade eine Verhöhnung sein soll, macht den Verfasser nicht irre. Er deutet nämlich mit Christ die Worte Phaedr. p. 244d . . οἰονοιστικὴν, ἣν νῦν οἰωνιστικὴν τῷ ὦ σεμνύνοντες οἱ νέοι καλοῦσιν als eine „Anspielung auf die (von Archinus begünstigste) Reform des offiziellen Alphabetes" (S. 553). Und andererseits bezieht er mit Sauppe den Angriff eines Politikers auf Lysias (p. 257c) auf den Widerstand, den Archinus 403 der Verleihung des Bürgerrechts an denselben entgegengesetzt haben soll (S. 552). Daß man aber das sachlich so verwickete Phaedrus-Problem mit solchen Einfällen — auch wenn der zwleite unanfechtbar und der erste auch nur halbwegs plausibel wäre — nicht lösen kann, scheint mir einleuchtend. 2. „Unter den Forderungen für eine wahre τέχνη der Beredsamkeit nimmt im Phaedrus (p. 270bff.) die psychologische Vertiefung einen bedeutenden Rang ein. Aus dieser Forderung ergibt sich in folgerichtiger Entwicklung unmittelbar jene Kunst des Individualisierens, die vor allem in den πίστεις ἐκ τοῦ ἤθους zum Ausdruck kommt und der die ältere Beschränkung auf die εἰκότα scharf gegenübergestellt wird (p. 272dff.)." Nun sei aber Lysias selbst „der Klassiker des ἦθος geworden", und es sei „absurd zu denken", Platon habe in späterer Zeit „mit dem denkbar größten Nachdruck eine Forderung" erhoben, „die inzwischen gerade von dem Manne in sehr hohem Maße erfüllt worden ist, dem er sie entgegenhielt" (S. 558ff.). Hat aber dieser Gedankengang einigen Schein, so doch nur, so lange man die angezogenen Stellen nicht nachprüft. Die Worte πίστεις ἐκ τοῦ ἤθους finden sich nämlich bei Platon nicht. Wo er aber die Sache erwähnt (p. 273b), wird sie gerade zum εἰκός gerechnet: nicht auf Wahrheit, sondern blos auf Scheinbarkeit ist derjenige aus, der, wenn ein Schwacher einen Starken beraubt, statt auf die Sache einzugehen, aus dem Typus argumentiert, und den Räuber sagen läßt: πῶς δ' ἂν ἐγὼ τοιόςδε τοιῷδε ἐπεχείρησα. Und dies wird sowenig als eine Neuerung eingeführt, daß es vielmehr dem Tisias

in den Mund gelegt wird. Damit stürzt aber die ganze Beweisführung in sich zusammen. — An dritter Stelle bespricht I. die kleineren, sog. sokratischen Dialoge, und sucht namentlich für Laches, Charmides, Lysis und Euthydemos wahrscheinlich zu machen, daß sie zur Zeit der Schulgründung abgefaßte Programmschriften seien, in denen die Ideenlehre zwar absichtlich zurücktrete, aber doch hier und da hervorblicke (vgl. Euthyd. p. 301 a, Lysis p. 217 c ff., Laches p. 189 e ff. — S. 614 ff.). Dabei ist es ein seltsamer Kontrast, wenn (S. 617) die Sprachstatistik für alle anderen als die Altersdialoge abgelehnt wird, nachdem sie wenige Zeilen vorher zu Gunsten einer relativ späteren Datierung des Lysis herbeigezogen wurde. Was dann (S. 617 ff.) über die Entwicklung der diegematischen und dramatischen Dialogform ausgeführt wird, bietet zwar im einzelnen manches anregende, allein die Prinzipien, die hier für diese Entwicklung formuliert werden, werden durch so viele „Ausnahmen" durchbrochen, daß ein näheres Eingehen darauf nicht angezeigt scheint. Zusammenfassend versucht der Verfasser, Platons Werke in folgende Gruppen zu ordnen (S. 626 f.): „1. Frühe Vorläufer: die beiden Hippias und Ion. 403 Phaedrus und bald darauf Protagoras. — 2. Das erste Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, bis zur ersten sizilischen Reise: Gorgias (399, oder unmittbar darnach). Aufenthalt in Megara und Reisen: Apologie, Crito, Euthyphro. — Meno (um 395). Cratylus. Resp. I. — Resp. V, 18—VII. 3. Zeit der Schulgründung bis zur zweiten Reise (367), oder rund 2. und 3. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts: die pädagogische Gruppe, d. i. Laches, Euthydem, Menexenos, Charmides, Lysis. — Dazu Resp. II—V, 16 (ohne IV, 6—19). Symposium (nach 384, wahrscheinlich längere Zeit nachher). Phaedo. — 4. Zwischen der 2 und 3. Reise (361): Abschluß der Republik. Thaetet. — 5. Altersdialoge: Parmenides, Philebus, Sophistes, Politicus, Timaeus, Critias, Leges."

P. Natorp, Platos Phaedrus. Hermes. Band 35. S. 385—436.

Nachdem der Verfasser in Band 12 und 13 dieser Zeitschrift das Phaedrus-Problem namentlich vom sprachlichen Gesichtspunkte

aus behandelt hatte, geht er nun im „Hermes", unter vorzugsweiser Betonung der sachlichen Gründe, noch einmal abschließend auf dasselbe ein. Sein Ergebnis ist: „Der Phaedrus ist jünger als der Gorgias, jünger somit als die ganze sokratisierende Periode Platos, deren positivsten Abschluß der Gorgias bezeichnet, jünger auch als die Sophistenrede des Isokrates, aber die unmittelbare Antwort auf diese; er ist andererseits älter als der Theaetet, Euthydem, Cratylus, Phaedo, das Gastmahl, der Staat und die ganze letzte, d. h. nachstaatliche Gruppe von Schriften; daher um so mehr dem Gorgias und der Sophistenrede nahezustellen; mithin schwerlich später als 390, eher ein bis zwei Jahre früher verfaßt" (S. 436). Dem Berichterstatter will es nun scheinen, daß diese Zeitbestimmung im wesentlichen richtig ist, wenn der Dialog überhaupt als ein Werk der platonischen Frühzeit gelten soll; daß aber dieses der Fall sei, dies scheint ihm auch N.s Erörterung nicht erwiesen zu haben. Man weiß ja, daß eben dies die exzeptionelle Stellung des Phaidros ausmacht: einige Gründe sprechen für eine sehr frühe, andere für eine sehr späte Abfassung. Die letzteren sucht N. möglichst zu entkräften: wie mir scheinen will, nicht ohne jeden, aber doch auch nicht mit vollem Erfolg. Gewiß läßt es sich hören, wenn (S. 388) die Häufigkeit der emphatischen τί μήν; Antworten „großenteils zur persönlichen Charakteristik des Phaedrus, und übrigens zu dem beabsichtigten, fast überladenen Aufputz" dieses Gesprächs gerechnet wird, aber doch bleibt es ein merkwürdiger Zufall, daß diese Motive Platon gerade zur Vorwegnahme seiner eigenen Altersmanier geführt haben sollten. Gewiß kann die hier unverkennbare „Selbstgewißheit" die fast „einen Plato sonst fremden Zug von Dogmatismus" annimmt (S. 402) durch das jugendliche Ungestüm erklärt werden, das hier zum erstenmal seine Grundgedanken gleichsam ausschütte, Erörterung und Beweis auf spätere Darlegungen versparend; aber doch läßt sich nicht verkennen, daß dieser Dogmatismus sonst und auch bei Platon dem höheren Alter vorzugsweise eignet. Gegen die Erheblichkeit des Umstandes, daß dem Phaidros mit der Politeia die Lehre von den Seelenteilen, und mit den Nomoi der Unsterblichkeitsbeweis aus dem selbstbewegenden Wesen der Seele

gemein ist, während beide im Phaidon höchstens von ferne angedeutet sind, führt N. (S. 426ff., 437f.) vieles und beachtenswertes an, ohne doch das Auffallende dieses Zusammentreffens durchaus beseitigen zu können. Den Hauptteil der Untersuchung endlich nimmt der Versuch ein, zu zeigen, daß der Phaidros Platons methodologische und metaphysische Grundlehren in einer verhältnismäßig unentwickelten und unbestimmten Form enthalte; aber so belehrend und anregend diese Ausführungen sind (S. 405ff.), man wird sich doch gestehen müssen, daß jene Erscheinungen zum großen Teil schon durch die dichterische Form der Darstellung bedingt sein könnten. Und so scheint mir, daß, trotz N.s scharfsinniger und eindringender Bemühungen, in Bezug auf diesen, wenn auf irgend einen Punkt innerhalb der „platonischen Frage", die skeptische ἐποχή bis auf weiteres rätlich ist. Doch ich habe einen äußeren Grund übergangen, der sich N. als solider Anhaltspunkt für die chronologische Fixierung unseres Gesprächs darstellt: seine Beziehung zur „Sophistenrede" des Isokrates. Denn nur wenn angenommen werde, daß jenes sich unmittelbar auf diese beziehe, werde das berühmte und berüchtigte Lob des Isokrates am Schlusse des Phaidros verständlich. Der Verfasser wendet sich hier namentlich gegen Gercke, der (Hermes, Band 32, S. 365ff.) den Phaidros umgekehrt vor die Sophistenrede setzen will. Und gewiß wird man diesem nicht zugeben können, daß Platon Isokrates nicht habe loben können, nachdem dieser die uneingeschränkte Lehrbarkeit der Tugend bestritten habe: schon weil dies denn doch von seiner Weitherzigkeit allzu gering denken hieße. Und es bedurfte deshalb meines Erachtens gar nicht einer sachlichen Widerlegung der Prämissen. Diese aber scheint mir jedenfalls weit über das Ziel zu schießen. Denn N. geht so weit, auf Grund von Stellen wie Apolog. p. 19ff., 29af., 33af., Lach. p. 186c, 200e, Prot. p. 319af. u. s. w. zu bestreiten, daß die Lehrbarkeit der Tugend zu den Grundlehren der Sokratik gehört habe. Allein auf den Protagoras, in dem, wie ausdrücklich betont wird (p. 361aff.), Sokrates diese Lehre erst bezweifelt und dann vertreten hatte, durfte N. sich offenbar überhaupt nicht, und am wenigsten in diesem Sinne berufen; und was die andern Stellen angeht, so

wird an ihnen stets nur geleugnet, daß Sokrates oder ein anderes geschichtliches Individuum die Tugend zu lehren vermöge, nirgends aber bezweifelt, daß dies derjenige vermöchte, welcher der idealen Forderung des Tugendwissens entspräche, und nur darum handelt es sich. Um aber nun zum Ausgangspunkte zurückzukehren, so vermag ich wenigstens mich nicht davon zu überzeugen, daß das im ganzen doch recht armselige Machwerk des Isokrates, das sich allzu deutlich als Reklame verrät, und über die Armut der Gedanken umsonst durch die künstliche Form hinwegzutäuschen sucht, Platon irgendwie bedeutend geschienen, geschweige denn, ihn zu jenen Ἐγκώμιον veranlaßt haben sollte. Zu diesem, so scheint mir, muß ihn doch etwas anderes angeregt haben, als jener kurze Prospekt der isokratëischen Unterrichtsanstalt, und dieser wird uns deshalb, fürchte ich, keine erhebliche Hilfe gewähren können, wenn es gilt, die Abfassungszeit des Phaidros zu ermitteln.

Oskar Linke, Plato, das Gastmahl, Gespräch über die Liebe. Neu übersetzt und mit Vorwort und Anmerkungen versehen. Bibliothek der Gesamtliteratur Nr. 1471. Verlag von Otto Hendel, Halle a./S. 1901. 72 S.

Arthur Jung, Platos Gastmahl. Übersetzt und erläutert. Zweite Auflage. Leipzig, Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1900. 107 S. Philosopische Bibliothek. Band 81.

Soweit ich nach einigen Stichproben urteilen kann, ist die erstgenannte Übersetzung getreuer. Dafür ist sie durch eine Fülle unnötiger Anmerkungen belastet, deren, wie es scheint recht unklaren, philosophischen Standpunkt (J. H. v. Kirchmann, durch Schiller temperiert) der Verfasser im Vorwort andeutet.

J. Stender, Professor am Gymnasium zu M.-Gladbach. Platons Gorgias. Halle a./S., Buchhandlung des Waisenhauses. 1900. XIII u. 194 S. Klassiker-Ausgaben der griechischen Philosophie. IV.

Die reichlichen Anmerkungen dienen lediglich didaktischen Zwecken. Im Vorwort (S. VI) heißt es: „Ich verwahre mich aber

ausdrücklich gegen die Unterstellung, als hätte ich systematische Logik treiben wollen; die gehört, soweit sie überhaupt notwendig ist, in die Unterprima." Wer die erwähnten Anmerkungen durchblättert, wird jene „Unterstellung" wenigstens begreiflich finden.

KARL MEISER, Zu Platons Gorgias, p. 517 a. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 35. S. 417—418.

M. schlägt vor, an der angegebenen Stelle statt: οὔτε τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ ἐχρῶντο . . οὔτε τῇ κολακικῇ zu lesen: οὔτε τῇ ἀληθινῇ ῥητορικῇ ἐχρῶντο . . . οὔτε ⟨τῇ ἀληθινῇ πολιτικῇ, ἀλλὰ⟩ τῇ κολακικῇ. Dies wird ernstlich zu erwägen, und jedenfalls zuzugestehen sein, daß der überlieferte Text nicht ohne weiteres verständlich ist.

JOH. BAPT. EGGER, O. S. B. Platons Phaedon, ästhetisch gewürdigt. Jahresberichte über die kantonale Lehranstalt zu Sarnen (Obwalden). 1. Teil: Die Idee im Phaedon. 55 S. Schuljahr 1897/98. 2. Teil: Phaedon, eine Tragödie. 72 S. Schuljahr 1899/1900.

Es ist echte Plato-Bewunderung, die aus diesen Blättern spricht. Aber freilich stellt sich in ihnen auch kaum etwas anderes dar als diese, an sich so willkommene Gesinnung. E. hat sich nämlich die Aufgabe gestellt „einerseits aus dem Innern des Gespräches heraus den Nachweis zu liefern, daß das mannigfaltige, weitverzweigte Ganze, welches sich in dogmatischen, spekulativen, ethischen, eschatologischen und historischen Partien abwickelt, von einer einheitlichen Grundidee getragen ist, andrerseits den dramatischen, oder, näher bestimmt, den tragischen Charakter des Dialogs herauszustellen" (I, S. 6). Und man begreift, daß diese beiden Absichten sich ohne besondere Schwierigkeiten verwirklichen lassen. So erscheint schon die These des 1. Teiles, der Grundgedanke des Phaedon sei „die Todesfreudigkeit des Sokrates, begründet durch seinen lebendigen, vermittelst mannigfacher Vernunftbeweise gestützten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele" (I, S. 14) als etwas so Selbstverständliches, daß ihre Entwicklung durch das

„theologische, spekulative, ethische und paränetische, eschatologische und historische Moment" kaum etwas anderes bieten kann als eine Inhaltsangabe. Auch die Durchführung der These des 2. Teils (der Phaedon eine Tragödie) beschränkt sich im wesentlichen auf eine Heraushebung der formalen Momente des Gespräches, nach den Gesichtspunkten: „Aufbau der Handlung, Charakteristik der agierenden Personen, Poetisches Kolorit" (II, S. 7). Und die Einzelheiten — wie z. B. die schematische Gliederung der Handlung: Prolog Kap. 1—3; das erregende Moment Kap. 3—9; steigende Handlung Kap. 9—35; Höhenpunkt Kap. 35—39; fallende Handlung Kap. 39—65; Exodos Kap. 65—67, oder die ganz theaterzettelmäßige Übersicht über „Redende und agierende Personen, stumme Personen, Zeit der Handlung, Schauplatz der Handlung, Dauer der Handlung" (II, S. 25) — scheinen mehr von naiver Freude am Gegenstande als von spezifisch wissenschaftlichem Geiste zu zeugen.

OTTO APELT, Zu Platons Philebos. Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Band 55. S. 9—17.

Von den zahlreichen, durchweg sehr beachtenswerten Bemerkungen übergehe ich einige, und hebe nur diejenigen heraus, die mir besonders glücklich oder besonders problematisch erscheinen. In die erste Kategorie rechne ich die Vermutung: ἐννοῶν für ἐνόν p. 13b; που ἤδη für σπουδή p. 15a; κατὰ νοῦν für κατανοεῖν p. 18b; ὁρᾷς, εἰ für ὁράσει p. 25d, und die meines Erachtens völlig überzeugende Erläuterung des γενούστης p. 30d als scherzende Anspielung auf den eben genannten νοῦς (νοῦς ἐστὶ γενούστης), worauf allein sich die folgende Erwähnung der παιδιά (p. 30e) beziehen kann. Dagegen will mir scheinen, daß ἱκανῶς p. 23d verständlich ist, wenn es zu διιστὰς καὶ συναριθμούμενος gezogen wird, und also nicht geändert zu werden brauch; daß das von A. zu p. 23e vermutete μεταδιώκοντι πέμπτον βίᾳ (statt βίον) kaum anders denn als ein gewaltsames, und nicht als ein notgedrungenes Verfolgen hätte verstanden werden können; und daß p. 28e, wo Οὐδὲν τῶν αὐτῶν überliefert ist, οὐδὲν τοιοῦτον oder etwas dergleichen näher läge als das von A. eingesetzte: οὐ δεῖ τῶν ἐναντίων.

JAKOB HOROVITZ, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung. Marburg. N. G. Elwertsche Buchhandlung. 1900. XIII u. 127 S.

Den Hauptinhalt der Schrift bildet der Versuch, zu zeigen, daß der philonische Begriff des κόσμος νοητός auf den platonischen Begriff des νοητὸν ζῷον zurückgeht. Der Verfasser hat sich jedoch auf diese Frage nicht beschränkt, sondern von diesen Ausgangspunkten aus sich über die gesamte Weltbildungslehre sowohl des Platon als auch des Philon verbreitet. Namentlich durch das Eingehen auf die erstere ist aber nicht nur die formale Einheit der Arbeit zerstört, sondern auch das schöne Hauptergebnis durch Zutaten von recht fragwürdigem Werte belastet worden. Auf diese Ausführungen nun: über den Demiurgen und sein Verhältnis zur Idee des Guten, sowie über die Natur der platonischen Ideen überhaupt glaube ich hier nicht eingehen zu sollen, und ebensowenig auf die einzelnen, z. T. sehr beachtenswerten Beiträge zur Interpretation Philons. In letzterer Beziehung sei nur kurz auf den interessanten Versuch verwiesen, die philonischen δυνάμεις mit den an der Weltbildung beteiligten Untergöttern des platonischen Timaios in Beziehung zu setzen (S. 106ff.) — ein Versuch, der jedenfalls so weit geglückt zu sein scheint, daß ein Zusammenhang zwischen beiden Vorstellungen schwerlich wird geleugnet werden können, wenn dieser auch für die Entstehung dieser philonischen Konzeption etwa nur von sekundärer Bedeutung gewesen sein sollte. Um nun aber von der hauptsächlichen These des Verfassers zu sprechen, so scheint mir soviel als durch H. erwiesen gelten zu können, daß die philonische Darstellung der Weltbildung, wie sie sich besonders in De opificio mundi konzentriert, förmlich durchtränkt ist von gedanklichen, namentlich aber sprachlichen Reminiszenzen an Platon, und insbesondere an den Timaios. Die Übereinstimmungen sind hier in der Tat so zahlreich und auffallend, daß weder Zufall noch indirekte Bekanntschaft ernstlich als ausreichende Erklärungsgründe herangezogen werden können (S. 78). Unter diesen Umständen wird man auch zugeben müssen, daß, wenn Philon de opificio mundi c. 4 (p. 4 Mangey) von Gott sagt: . . . βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τουτονὶ κόσμον δημιουργῆσαι, προ-

εξετύπου τὸν νοητὸν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν ἐκείνῳ νοητά — dies eine bewußte Anknüpfung verrät an Stellen wie Platon Tim. p. 28a: Ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάσηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν, und besonders p. 30c: . . Τίνι τῶν ζῴων αὐτὸν (τὸν κόσμον) εἰς ὁμοιότητα ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησε; Ἀτελεῖ γὰρ ἐοικὸς οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν. Οὗ δ' ἔστιν τἆλλα ζῷα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν· τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περι λαβὸν ἔχει καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα ξυνέστηκεν ὁρατά u. s. w. M. a. W.: Philon hat Platons νοητόν ζῷον für identisch gehalten mit seinem κόσμος νοητός. Soviel scheint mir dargetan. Eine andere Frage aber ist es, ob Philon als der Erste den letzteren Ausdruck dem ersteren substituiert habe? H. glaubt diese Frage bejahen zu dürfen, und läßt demgemäß (S. 74) Aetius, der (Diels, Doxographi Graeci S. 334) gleichfalls sagt: Πλάτων ὁρατὸν τὸν κόσμον γεγονέναι πρὸς παράδειγμα τοῦ νοητοῦ κόσμου von Philon wenigstens im Ausdruck abhängen. Vielleicht läge es näher, eine gemeinsame Quelle anzunehmen. Der Verfasser glaubt aber überdies, die philonische Deutung als die richtige ansehen zu können. D. h. er meint, Platon habe an jenen Timaeusstellen in der Tat die Idee der Welt, und nicht etwa die des Lebendigen im Sinne gehabt (S. 19ff.). Hievon hat er mich nicht überzeugt. Denn nicht nur wäre ὅ ἐστι ζῷον (Tim. p. 39e) für die Idee der Welt ein sehr unangemessener Ausdruck; sondern man könnte von jener, die doch auch Unbelebtes begreift, nicht schlechthin sagen, sie enthalte die vier Arten des Lebens in sich (Platon, Tim a. a. O.). Andererseits kann ich auch nicht ohne weiteres zustimmen, wenn H. den philonischen κόσμος νοητός nicht als die Gesamtheit der Ideen, sondern als den göttlichen Weltgedanken verstanden wissen will (S. 91), und nur zugibt, daß Philon den Ausdruck an manchen Stellen aequivok auch im ersteren Sinne brauche (S. 102). Denn es scheint mir, daß beides zusammenfällt. Jede Idee ist ja eine

solche von etwas in der Welt. Und die Summe dieser Ideen kann deshalb ebensowohl auch als die Idee der Summe jener typischen Welt-Elemente aufgefaßt werden.

THEORDOR HÄBLER, Über zwei Stellen in Platons Timaeus und im Hauptwerke des Coppernicus. Abhandlung zum Jahresberichte der Fürsten- und Landesschule zu Grimma, 1898. 26. S.

Die Bemerkungen über Coppernicus stehen mit denen über die Platon-Stelle in gar keinem Zusammenhange. Bei diesen handelt es sich um Tim. p. 31 cff., speziell um den Sinn der Worte: τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες συναρμόττουσιν. H. geht davon aus, daß die Erklärungsversuche von Boeckh, Martin, Koenitzer, Hultsch u. a., welche alle die platonische Erörterung auf (aus 3 Faktoren bestehende) „Körperzahlen" beziehen, insgesamt an dem Mangel leiden, daß zwar wirklich zwischen je zwei Kubikzahlen a^3 und b^3 (wenn man sich schon auf diese beschränken will) die zwei mittleren Proportionalen a^2b und ab^2 eingeschaltet werden können, daß aber Platons Behauptung, es gebe hier nie eine mittlere Proportionale, durch Fälle wie $2^3 : 64 = 64 : 8^3$ widerlegt würde, wenn dies ihr richtiger Sinn wäre. Er glaubt nun, diese Schwierigkeit beseitigen zu können, indem er die Stelle nicht arithmetisch, sondern stereometrisch auslegt. Es ist nämlich eine altbekannte Methode zur Auflösung des delischen Problems, wenn ein Würfel von der Kantenlänge a gegeben ist, die Kantenlänge des Würfels vom Kubikinhalt $2a^3$ dadurch zu finden, daß zwischen a und 2a zwei mittlere Proportionale x und y eingeschaltet werden, wo dann x die gesuchte Kantenlänge darstellt (denn aus $a : x = x : y$ folgt $y = \frac{x^2}{a}$, und durch Substitution dieses Wertes für y in $x : y = y : 2a$ ergibt sich $\frac{x^4}{a^2} = 2ax$, also $x^3 = 2a^3$). H. meint nun, dieser Tatbestand genüge durchaus dem Wortlaute der platonischen Auseinandersetzung, und, wie nahe Platon und seinen Lesern gerade diese Beziehung gelegen haben müsse, gehe u. a. daraus hervor, daß

jener Resp. VII, p. 528b die Stereometrie geradezu als τοῦτο περὶ τὴν τοῦ κύβου αὔξην . . . bezeichnet. Dem Laien erscheint dies und noch manches andere, was der Verfasser zur Unterstützung seiner (mit gelegentlichen Bemerkungen von K. Blaß, A. Sturm und Überweg-Heinze sich berührenden) Auffassung vorbringt, recht einleuchtend, und auch die Spezialforscher werden sich ohne Zweifel mit der anregenden Arbeit auseinandersetzen müssen.

E. Sigall, Platon und Leibniz über die angeborenen Ideen (I. Teil). Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums in Czernowitz. 1896/97. S. 29—53.

Der Verfasser stellt die platonische Kritik des Sensualismus im Theaitetos und seine Ausführungen über die ἀνάμνησις im Menon und Phaidon zusammen. Neue Züge oder Gesichtspunkte treten dabei kaum hervor. Interessant wäre die Behandlung der Frage, welche Begriffe nach Platon angeboren sind? Des Verfassers Antwort („Angeboren sind . . . die allgemeinsten theoretischen und praktischen Ideen“ S. 46) ist aber ganz ungenügend. Platons theoretische Meinung geht wohl dahin, daß die Seele vor der Geburt alle Ideen geschaut hat (vgl. Menon p. 81c), praktisch exemplificiert er aber meist an den Beziehungsbegriffen (vgl. z. B. Theaet. p. 184bff.) — und mit gutem Grunde. Daß es sich übrigens wenig empfiehlt, den Terminus „Idee“ in der Darstellung der platonischen Gedanken noch in einem andern als in dem technischen Sinne zu gebrauchen, scheint mir klar.

Franz Klaschka, Die Ideen Platos und die praktischen Ideen Herbarts. Eine Parallele. Programme des k. k. Staatsobergymnasiums in Mies. 1896/97 und 1897/98. 26. u. 28. S.

Es kann zweifelhaft scheinen, ob diese „Parallele“ überhaupt den Gegenstand einer fruchtbringenden Erörterung bilden kann. Wie wenig sie dies hier geworden ist, möge nur der Satz beweisen, mit dem (II, S. 25) die Zusammenfassung der Ergebnisse eingeleitet wird: „So ergibt sich als Resultat der Betrachtung, daß sich bei

Plato nicht selten Andeutungen über Gedanken finden, die Herbart in der Lehre von den praktischen Ideen auseinandergesetzt hat, da er aber seine Tugendlehre auf die drei Seelenvermögen bezog, die wiederum mit der Dreiteilung der Stände zusammenhängen, so konnte er die praktischen Ideen mit seinem System nicht mehr(!) einheitlich verknüpfen."

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Christiansen, Br., Das Urteil bei Descartes. E. Beitrag z. Vorgeschichte d. Erkenntnistheorie, Hanau, Clauß u. Feddersen.

Eisler, Rud., Wundts Philosophie u. Psychologie in ihren Grundlehren, Lpz., J. A. Barth.

Friedländer, S., Versuch einer Kritik der Stellung Schopenhauers zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der „Kritik der reinen Vernunft", Diss., Jena.

Genz, W., Der Agnostizismus, H. Spencers mit Rücksicht auf Aug. Comte u. Fr. Alb. Lange, Diss. Greifswald.

Gomperz, Th., Platonische Aufsätze. III. Die Komposition der „Gesetze" (Sitzungsbericht der k. Akad. d. Wiss., 145, 11), Wien.

Guttmann, J., Die Scholastik des XIII. Jahrh. i. ihren Beziehungen zum Judentum, Breslau, Marcus.

Hägerström, A., Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoret. Grundlagen, Upsala, Almqvist u. Wiksell.

Jacob, L., Über die Grundbegriffe der Wissenschaftslehre Bernhard Balzanos, Diss., Erlangen.

Kabitz, Willy, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie, Berlin, Reuther & Reichard.

Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. kgl. preuß. Akad. d. Wiss., Bd. XII, (II. Abt.: Briefwechsel, 3. Bd.), Berlin, Georg Reimer.

Kleinecke, P., Gobineaus Rassenphilosophie, Progr., Berlin.

Külpe, O., Die Philosophie der Gegenwart (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 41), Lpz., Teubner.

Lask, E., Fichtes Idealismus u. die Geschichte, Tübingen, Mohr.

Leonhardi, H., Frhr. von, K. Chr. Fr. Krauses Leben und Lehre, hrsg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche, Lpz., Dieterich.

Mosessohn, S., Robert Boyle als Philosoph u. s. Beziehungen z. zeitgenössischen englischen Philosophie, Würzburg, Staudinger.

Motz, O., A. H. Niemeyer in seinem Verhältnis zu Kant, Diss., Lpz.

Müffelmann, L., Das Problem der Willensfreiheit in d. neuesten deutschen Philosophie, Lpz., J. A. Barth.

Palágyi, M., Kant und Bolzano, Eine kritische Parallele. Halle, Niemeyer.

Price, O. J., Martineaus Religionsphilosophie, Diss., Lpz.

Radulescu-Pogoneanu, J. A., Über das Leben und die Philosophie Comtes, Diss., Lpz.

Raub, W. L., Die Seelenlehre bei Lotze und Wundt, Diss., Straßburg.

Romundt, H., Kants philosophische Religionslehre eine Frucht der gesamten Vernunftkritik, Gotha, F. F. Thienemann.

Schellings Münchener Vorlesungen: Zur Geschichte der neueren Philosophie u. Darstellung des Empirismus, neu hrsg. v. A. Drews (Philos. Bibliothek Bd. 104), Lpz., Dürr'sche Buchh.

Schneiderreit, G., Die Einheit in dem System des Nikolaus von Cues, Progr., Berlin.

Vaihinger, Hans, Nietzsche als Philosoph, 2. Aufl., Berlin, Reuther & Reichard.

Wundt, A., D. Fr. Strauß' philosophischer Entwicklungsgang u. Stellung zum Materialismus, Diss., München.

Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theologie, XVII. 1, M. Grabmann, Die Lehre des Johannes Teutonicus, O. Pr. üb. d. Unterschied v. Wesenheit u. Dasein.

Philos. Jahrbuch d. Görres-Gesellschaft, XV, 3, St. Schindele, Die aristotelische Ethik. — B. Nestroj, Üb. d. Willensfreiheit nach Leibniz.

Vierteljahrsschrift f. Wiss., Philosophie u. Sociologie, XXVI, 3, C. von Brockdorff, Galileis philosophische Mission.

Zeitschrift für Philosophie u. Pädagogik, 7. Jahrg., H. 3, Die Psychologie bei Herbart u. Wundt m. Berücksichtigung der von Ziehen etc. d. Herbartschen Philosophie gemachten Einwendungen (Forts.).

Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik, Bd. 120, H. 2. — E. Schwedler, Die Lehre von der Beseeltheit der Atome bei Lotze (Schluß). — Jonas Cohn, Hegels Ästhetik. — K. Vorländer, Kants Briefwechsel 1789—1794.

B. Französische Litteratur.

Couchoud, P. L., Benoit de Spinoza, Paris, Alcan.

De Fourny, La Sociologie positiviste, A. Comte, Paris, F. Alcan.

Dubois, P., Cousin, Jouffroy et Damiron, Paris, Perim.

Garnier, P.-L., Réflexion sur Nietzsche, Paris.

Histoire de la Philosophie (Bibliothèque du Congrès intern. de Philos. Vol. IV), Paris, Colin.

Lemaire, P., Don Robert Desgabets, le Cartésianisme chez les Bénédictins, Paris, Alcan.

Roberty, E. de, Frédéric Nietzsche, Paris, Alcan.

Rodier, G., Sur une des origines de la philosophie de Leibniz, Revue de Metaphysique, X, 5, Sept. 1902.

Taine, H., Sa vie et sa Correspondance (1847—1860), Paris, Hachette.
Annales de philosophie chrétienne, Mai. R. Charbonnel, Essai, s. La Bruyère et l'apologetique „litteraire".
— —, Juin, Charbonnel, J. R., Essai sur l'apologétique litteraire du 17e siècle à nos jours.
— —, Juillet, id. id., III.
Revue philosophique de la France et de l'Etranger, Juin, De Wulf, La notion de philosophie scolastique.
— —, Juillet, J. H. Leuba, Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens.
Revue de Métaphysique et de Morale, Juillet, F. Evelin, La dialectique des antinomies Kantiennes.
— —, Septembre, G. Rodier, Sur une des origines de la Philosophie de Leibniz. — Th. Ruyssen, Moralistes allemands.
Revue de Philosophie, Directeur E. Paillaube, Paris, C. Naud, 2e Année, Juin, X. Moisant, La notion de multiplicité dans la philosophie de M. Bergson.
— —, Août, Dr. Clodius Piat, Le concept de quantité d'après Aristote.

C. Englische Literatur.

Albee, E., A History of English Utilitarianism, London, Sonnenschein.
Gore, Willard Clark, The Imagination in Spinoza and Hume, Chicago, University Press.
Sidgwick, H., Philosophy, its Scope and Relations, London, Macmillan.
Taggart, Mc., J. E., Hegels Treatment of the Categories of Reality, Mind Co. 49, Oct. 1902.
The international Journal of Ethics, July-J. McCabe, The Conversion of St. Augustine.
Mind, April. — F. Adler, A Critique of Kants Ethics, J. Goldstein, The Keynote to the Work of Nietzsche.

D. Italienische Literatur.

Cantoni, C., Studi Kantiani, Rivista Filosofica, IV, 5, Juni 1902.
Losacco, M., Le dottrine edonistiche italiane del Secolo XVIII, Napoli, Accademia.
Mondalfo, R., Un psicologo associazionista, E. B. Condillac, Palermo, R. Sandron.
Rivista Filosofica Fasc. III, Maggio-Giugno, C. Cantoni, Studi Kantiani.
Rivista di Filosofia e Scienza affini Anno IV, Agosto.
B. Croce, A proposita dell' estetica di G. B. Vico.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 2. Heft.

V.

Leibnizens Beziehungen zur Scholastik.

Von

Fritz Rintelen.

Zur Kenntnis und Würdigung Leibnizens einen Beitrag liefern, bedeutet nicht Wasser ins Meer tragen. Wir besitzen keine erschöpfende Darstellung des ganzen Mannes und seines gesamten Werkes, der es gelungen wäre, Leibnizen aus seinen Innersten heraus verständlich zu machen.[1] Nur wenige aus der großen

---

[1]) Einen Mann von den Verdiensten Kuno Fischers soll man nicht schelten; aber sein Buch ist dem wahren Verständnis der Leibniz'schen Philosophie sehr im Wege. — Diese Arbeit war fertig, als das bedeutungsvolle Werk von Ernst Cassirer. „Leibniz'(!) System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen" erschien. Ich habe mich infolgedessen nur gelegentlich darauf beziehen können, was ich lebhaft bedaure, denn zweifellos ist Cassirers Buch das Beste, was bisher über Leibnizens Philosophie geschrieben ist. Nicht in jedem Punkte bin ich zu dem gleichen Ergebnis wie der Verfasser gekommen. Wenn ich nun auch meine kleine Arbeit diesem Werke nicht zur Seite stellen will, so darf ich doch nicht verschweigen, daß ich überzeugt bin, daß Cassirer den Philosophen zu wenig historisch, zu viel systematisch behandelt hat. Gewiß hat die Geschichte der Philosophie als eine philosophische Disziplin nicht lediglich die Erscheinungen wie sie sich historisch bedingt darstellen, wiederzugeben; sie soll das Bleibende in den Gedanken der Vergangenheit deutlich herausstellen. Aber die erste Forderung muß die Objektivität bleiben; das Individuelle des Leibnizschen System müßte dar-

Menge der Einzeluntersuchungen sind imstande, Forschenden einen Weg zu des Philosophen Tiefstem zu weisen. Und dabei gilt Leibniz mit Recht für einen der schwerstverständlichen Denker, nicht sowohl wegen einer besonderen Tiefe seines Systems, als vielmehr wegen der Kompliziertheit seiner Gedankengänge.

Leibniz hat kein einheitliches, in sich abgeschlossenes Lebenswerk hinterlassen; niemals hat er der Gesamtheit seiner Anschauungen einen endgiltigen, abgerundeten, in sich gefaßten Ausdruck gegeben; nirgends finden wir darum auch eine grundsätzliche, das Wesen berührende Auseinandersetzung mit seinen Vorgängern in der Philosophie. Alle seine Äußerungen sind gelegentlicher Natur und durch die Forderungen der Gelegenheit mitbestimmt. Daraus folgt mit Notwendigkeit, daß seine Gedanken sich niemals ganz frei entwickeln, daß sie sich den augenblicklichen Bedürfnissen anpassen. Leibniz schmiegt sich an. Es ist darum die schwierige Aufgabe des Historikers, festzustellen, wie weit Leibnizens Sichanschmiegen auf innerlicher Hinneigung beruht; wie weit es nur eine äußerlich angenommene Haltung ist.

Ebenso sicher ist es, daß dem Gelegenheitsphilosophen oft die Schärfe und Bestimmtheit der Terminologie verloren gehen muß. Man kann daher bei Leibniz mit Zitaten alles beweisen, d. h. das Bild seines geistigen Lebens völlig verwirren und verwischen. Besonders liegt auch die Gefahr nahe, daß man sich durch den Mangel an Präzision verleiten läßt, es sich bequem zu machen und den jeweiligen Ausdruck Leibnizens gerade so zu fassen, wie er einem in die Theorie paßt.

In dieser Gefahr schwebt zumal derjenige, der es sich zur Aufgabe gestellt hat, Leibnizens Beziehungen zu andern Philosophen zu untersuchen. Man verfährt dabei leicht tendenziös; man freut sich an jedem Worte, das auf eine verwandtschaftliche Beziehung hindeutet und vergißt nur zu leicht, daß gar oft das gleiche Wort nicht den gleichen Gedanken wiedergibt.

---

gestellt und verständlich gemacht werden aus der Vergangenheit und aus sich selbst, nicht aber mit Hilfe von Gedanken, die viel spätere Zeiten erst erfaßt haben. Es fehlt Cassirers Buch an Naivetät.

Was die Beziehungen Leibnizens zur Scholastik im besonderen angeht, so hat man bisher zum Ausgangspunkte der Untersuchung seine Urteile über die mittelalterliche Philosophie gemacht. Josef Jasper hat sie vollständig zusammengetragen.[2]) Aus ihnen aber sich ein Bild von dem Verhältnis zwischen Leibniz und der Scholastik zu machen, ist unmöglich. Sie sind sich nämlich alle darin gleich, daß sie durchaus unbestimmt und allgemein gehalten sind; im ganzen findet man dabei ebenso oft ein Lob wie einen Tadel. Daraus ergibt sich von selbst, daß die Untersuchung umgekehrt so vorgenommen werden muß, daß man von innen heraus sich die Persönlichkeit und das System Leibnizens verständlich macht; es kann nicht ausbleiben, dass man dabei auch seine Stellung zur Scholastik kennen lernt: nicht die, welche der Augenblick erforderte — sie hat kein dauerndes Interesse, — sondern die, welche einen Teil seines Wesens bildet. Es wird sich dann von selbst herausstellen, welchen Wert jene Urteile haben; z. B. ob sie darum so unbestimmt sind, weil ihnen keine bestimmte Kenntnis zu Grunde liegt.

Und noch eins: jede Einzeluntersuchung muß sich um den ganzen Mann kümmern; der vom Gesamtorganismus losgetrennte Teil besitzt keine Lebenskraft mehr: die vom Menschen getrennten Gedanken werden zu bloßen Worten. Und das gilt vor allem da, wo es sich um die Beziehung zwischen Leibniz und der mittelalterlichen Philosophie handelt, denn diese wird nicht lediglich durch eine Summe von Lehrsätzen gebildet, sondern sie ist eine lebensvolle Weltbetrachtung. Es handelt sich also in jedem Falle darum, die Nuance zu finden: wie weit Leibniz nur irgend einer scholastischen Lehre sich anpaßt; wie weit er auf Grund wissenschaftlicher Einsicht mit ihr zusammentrifft; wie weit sie dem gleichen Boden geistigen Lebens entsprossen ist. Eine beinahe vermessene Aufgabe; sie kann nur gelöst werden, wenn man kein Wort des Philosophen unbeachtet läßt, aber doch auch keines für sich allein nimmt, sondern jedesmal von neuem das Einzelne in die Gesamtheit einordnet.

Der Spürsinn leistet nichts; die ruhige Betrachtung alles.

---

[2]) „Leibniz und die Scholastik". Leipziger Dissertation 1898/99.

Nicht eine Leibniz-Philologie, sondern eine Leibniz-Psychologie ist imstande, uns das Wesen des Philosophen zu enthüllen, uns eine Antwort auf jede Einzelfrage zu geben.

Dem gemäß wird diese Arbeit zunächst die Jugendentwicklung Leibnizens verfolgen und zusehen, welche Bedeutung für sie die scholastische Philosophie gehabt hat; sodann wird sie eine Darstellung des Verhältnisses Leibnizens zur Theologie geben, worin am klarsten zum Bewußtsein gebracht werden kann, was den Menschen Leibniz und die Menschen des Mittelalters trennt und was sie eint; endlich folgt eine Untersuchung darüber, ob und welche scholastischen Einflüsse auf die Ausgestaltung des Leibnizischen Systems gewirkt haben.[3])

Leibniz psychologisch betrachten, das heißt in ihm den Menschen finden und nicht das Wunderkind. Wir werden uns aller Superlative enthalten, denn darin liegen unkontrollierbare Voraussetzungen. Damit versündigen wir uns nicht an der Größe, denn alle menschliche Größe ist Einfachheit; nur einfache Untersuchung kann ihr gerecht werden: λόγῳ διελθεῖν.

I. Abschnitt. Leibnizens Jugend.[4])

Die erste Kundgebung Leibnizens ist die Dissertation über das Individuationsprinzip. Er schrieb sie im Alter von siebzehn Jahren 1663.

Kuno Fischer hat recht, wenn er sagt, Leibniz habe sich hier „eine der schwierigsten und umfassendsten Streitfragen der Scholastik zum Thema gewählt.“[5]) Aber Leibniz hat das Problem weder in seiner ganzen Schwierigkeit noch dem ganzen Umfange nach behandelt. Man hat etwas zu viel Rühmens gemacht von

---

[3]) Die Beziehung, die zwischen Leibnizens „allgemeiner Charakteristik“ und der Ars magna des Raymundus Lullus besteht, wird hier mit Recht nicht erörtert werden, weil die in Rede stehenden Bemühungen des Lullus eine ganz persönliche Sache dieses Mannes gewesen sind und mit dem Gesamtgeiste der Scholastik ausser Verbinduug stehen. — Man sollte auch die Bedeutung der logischen Untersuchungen Leibnizens für sein System nicht überschätzen.

[4]) Wir zitieren L.s Schriften nach der großen Gerhardtschen Ausgabe mit blosser Angabe von Band- und Seitennummer.

[5]) Geschichte der neuern Philosophie II[3] S. 49.

dieser recht ungründlichen Arbeit. Es ist noch eigentlich gar nicht Leibniz, der darin zu Worte kommt: der Schüler einer erbarmungswürdigen Epoche in der Geschichte der deutschen Wissenschaft ist es, der hier redet.

Selbst der tüchtige, um die Leibnizforschung so sehr verdiente Guhrauer mißt dieser Erstlingsarbeit einen großen Wert: er sieht in dem darin zum Ausdrucke kommenden Nominalismus das erste Stadium in der Entwicklung des leibnizischen Systems.[6]) Für den Unbefangenen liegt es klar zu Tage, daß Leibniz nicht in dergleichen Untersuchungen selbständig seinen Nominalismus gewonnen hat.

Nur um deswillen soll man die nominalistische Tendenz der Dissertation beachten, weil sie zeigt, wie Leibnizens Lehrer dachten. Nominalist war ja insbesondre der Mann, der auf den jungen Leibniz den stärksten Einfluß ausgeübt zu haben scheint: Jakob Thomasius.

Die Einleitung, die dieser zu des Schülers Arbeit geschrieben hat, ist uns erhalten. Sie will historisch in das Problem einführen. Die Heiden, so führt Thomasius aus, stellten Gott und die Materie als selbständige Prinzipien einander gegenüber. Der eine Teil der Geschöpfe hat mehr von Gott, der andre mehr von der Materie. Gottgeschaffen sind ganz besonders die Genien des Platon. Von ihnen lehrte Aristoteles, sie seien der Art nach, nicht nur numerisch voneinander verschieden. Das ist bei der geringen Zahl der Genien verständlich. Zu tadeln ist aber „jene Heerde der Scholastiker", die von den Myriaden Engeln des christlichen Himmels die gleiche Behauptung aufstellten, „wie es scheint, einzig durch den Wunsch bestimmt, überall mit Aristoteles im Einklang zu bleiben".[7]) Als Individuationsprinzip für die körperlichen Dinge nahm Thomas von Aquin die materia signata an, einen Begriff, der „nur aus den Sümpfen heidnischer Metaphysik geschöpft sein kann".

Dieses philosophische Kauderwälsch, das zudem ganz und gar

[6]) In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Dissertation. Berlin 1837 S. 49—50.

[7]) Vereor ne nimium hic Thomas Aquinas sive splendori dederit sive amori Aristotelici nominis."

nicht geeignet ist, in das scholastische Problem einzuführen, zeigt sehr deutlich, welcher Art die Schule gewesen ist, die Leibniz in seinen jungen Jahren durchgemacht hat. Thomasius zeigt sonst — z. B. in seinen Briefen an Leibniz — eine gewisse Bekanntschaft mit der aristotelischen Philosophie; ihres Geistes aber scheint er aber nur einen sehr schwachen Hauch verspürt zu haben. Mit den Scholastikern wollte er aber offensichtlich nichts zu tun haben, darum hat er sie wohl auch niemals genau studiert.

Leibniz verteidigt den Satz, jedes Individuum werde durch seine ganze Entität individuiert; die andern Anschauungen weist er zurück. Schlecht und recht werden die verschiedenen Meinungen aufgeführt und gegeneinander ins Feld gestellt. Nicht ein neuer Gesichtspunkt wird von Leibniz zu den alten hinzugewonnen; man kann auch nicht sagen, daß Leibniz an irgend einer Stelle sich bemüht hätte, in die Tiefe zu dringen. Die Arbeit ist die schülerhafte Lösung einer gestellten Aufgabe; sie ist ganz unpersönlich, weil der Schüler nicht über seiner Aufgabe gestanden hat. Wer hier so etwas wie den ungius leonis bemerken will, der muß eine recht geringe Meinung von diesem Löwen haben.

Für denjenigen, der glaubt, an der Menge der von Leibniz genannten Namen die Gelehrsamkeit des Siebzehnjährigen erkennen zu können, sei darauf hingewiesen, daß man nur z. B. den Suarez aufzuschlagen braucht, um die verschiedenen Meinungen zahlreicher scholastischer Philosophen kennen zu lernen; und der Sammelwerke hat es damals viele gegeben; besonders die späteren Scholastiker liebten es, über jede Frage möglichst viel Autoren zu Worte kommen zu lassen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

Immerhin sehen wir: Leibniz ist bekannt mit der Sprache, der Methode und einigen Gedanken der mittelalterlichen Philosophie.[8]) Und dadurch sind die Forscher, die keine nähere Kenntnis von den Problemen der Scholastik gehabt haben, zu der Meinung verführt worden, die Dissertation sei die Frucht ein-

[8]) Ein solcher scholastischer Gedanke ist der Satz „Essentiae sunt sicut numeri", es wirft ein eigenartiges Licht auf Cassirers Interpretationsweise, wenn er in diesem Satze „die Erhebung des Zahlbegriffes zu metaphysischer Geltung" (a. a. O., S. 489) ausgesprochen findet.

gehender Studien, die Leibniz in der scholastischen Philosophie getrieben habe. Tatsächlich aber sieht Leibniz nirgend den Zusammenhang, in dem die Lehre vom Individuationsprinzip mit der ganzen älteren Philosophie steht; den Zusammenhang, der dem Problem überhaupt erst seine Bedeutung gibt und von welchem losgelöst es durchaus keine Beantwortung finden kann. Die Systeme der Alten haben nicht als einheitliche Ganze vor dem Auge des jungen Leibniz gestanden, und insofern sind wir gezwungen, ihm eine eigentliche Kenntnis der älteren Philosophie abzusprechen: innerlich ist ihm nichts geworden.

Welch ein Gegensatz zu Descartes! Der Schüler der Jesuiten zu La Flèche zeichnet sich vor allen seinen Studiengenossen aus: er beherrscht die Scholastik und ist in sie eingedrungen. Und indem er in sie eindringt, fühlt er sich im Widerspruche mit ihr; sie befriedigt ihn nicht mehr und mit einem gewaltigen Rucke macht er sich innerlich frei von der überkommenen Weisheit.

Leibnizens Entwicklung geht nicht so — ich möchte sagen: bewußt von statten. Er hört seine Vorlesungen, er erledigt seine Schulaufgaben. Aber unsicher wie die Lehrer selbst, so bleibt der Schüler: keine klare und scharfumrissene Lehre wird ihm vermittelt. Darum wird aber auch sein inneres Leben nicht durch die in der Schule gewonnenen Anregungen bestimmt; jenen Thomasius und Scherzer wächst er über den Kopf, nicht weil er sich ihnen widersprechend über sie erhebt, sondern weil ihn ihre gelehrten Nichtigkeiten innerlich nicht beschäftigen. Leibniz hat höhere Bedürfnisse, und so sehen wir ihn um dieselbe Zeit im selbständigen Kampfe um die Weltanschauung begriffen.

Leibniz liest vielerlei, die Gedanken der neuen, naturwissenschaftlichen Zeit dringen an sein Ohr; und er leidet an dem ganzen schweren Konflikte, der diese Periode des Überganges charakterisiert.

Im späten Alter hat Leibniz einmal von einem Spaziergange erzählt, den er als Fünfzehnjähriger im Leipziger Rosenthal gemacht habe.[9]) Dabei sei er ernstlich mit sich zu Rate gegangen, ob er

---

[9]) III, 606.

der teleologischen Weltbetrachtung treu bleiben oder der mechanistischen sich anschließen solle; Demokritos und Aristoteles hätten in ihm miteinander gerungen. Damals habe jener den Sieg davon getragen.

So viel Aufhebens man auch von diesem Spaziergange gemacht hat,[10]) seine ganze Bedeutung ist nicht gewürdigt worden; man hat versäumt, ihn typisch zu nehmen. Nicht nur weil jene eine Wanderung für die nächste Entwicklung Leibnizens einflußreich gewesen ist, erweckt sie unser Interesse, sondern weil wir hier Leibnizen auf eignen Füßen treffen, wie er die naturphilosophische Lebensfrage seiner Zeit selbständig beantwortet. Nicht vor dem Katheder und nicht über Folianten wird er zum Philosophen; vielmehr gibt es für ihn ein inneres Erleben der Probleme: sie verfolgen ihn auf Schritt und Tritt. So ist nicht die Bakkalaureatsdissertation, sondern die Erzählung von jenem Spaziergange für uns das wichtigste Dokument zur Kenntnis von Leibnizens Jugend. Auf die Entscheidung freilich für Demokritos sollte man kein gar zu großes Gewicht legen: entschiedener Materialist ist Leibniz niemals gewesen.

Dieser Mangel an selbstsicherer Entschiedenheit zieht sich, nur in den Objekten wechselnd, durch Leibnizens ganzes Leben hin. Wir werden kaum fehl gehen, wenn wir dem Jugendunterricht einen Teil der Schuld daran geben: er stellte den jungen Denker nicht vor klare Fragen, die ein rundes Ja oder Nein zur Antwort forderten; er bot ihm keine festen, in sich geschlossenen Kenntnisse, die allein zu klaren Urteilen hätten führen können.[11])

Darin aber liegt ein sicheres Zeichen für die Größe Leibnizens, daß er sich über seinen Unterricht zu erheben vermochte und den Mut hatte, wenigstens einigermaßen selbständig zu werden.

Bald macht denn der junge Denker auch bedeutende Fortschritte. Die Abhandlungen juristischen Inhaltes und die Schrift „De arte combinatoria" reden davon eine deutliche Sprache.

[10]) Vgl. die Bemerkung, die von Nostiz-Rienek im Philosoph. Jahrbuch, VII, S. 57 in seinem Aufsatze „Leibniz und die Scholastik" macht.

[11]) Dazu war ja ein Mann wie Thomasius dem oben Gehörten zufolge gar nicht im stande.

Leibniz ist zu größerer Selbständigkeit gekommen, er verleiht seinen Darlegungen das Gepräge seiner Persönlichkeit. Es gibt für ihn keine Trennung mehr zwischen Schulweisheit und selbsteigenen Gedanken; seine Arbeiten sind nicht mehr bloße Aufgabenlösungen. Große Gesichtspunkte bestimmen Leibnizens Denken.

Von der Metaphysik wird sich Leibniz in der Mitte der sechziger Jahre ferner gehalten haben; immerhin beschäftigen ihn die wichtigsten Fragen fort. So ist der Schrift über die Kombinationskunst eine Beweisführung für das Dasein Gottes aus der Bewegung beigegeben.

Sie trägt das Gewand der Scholastik, aber inhaltlich hat sie mit ihr nicht viel zu tun. Die beiden einleitenden Definitionen „Deus est substantia incorporea infinitae virtutis" und „Substantiam voco quicquid movet aut movetur"[12]) sind gewiß nicht der Scholastik entnommen; hier offenbart sich vielmehr bereits der auf empirische Naturerkenntnis gerichtete Sinn des Leibniz.

An mehreren Stellen wendet sich Leibniz auch geradezu gegen scholastische Gedanken. So erklärt er es für einen Irrtum, wenn die Mittelalterlichen angenommen haben, die Zahl entstehe lediglich durch Teilung und könne auf die unkörperlichen Dinge keine Anwendung finden; daher nennt er es ein Unrecht, die Lehre von der Zahl aus der Metaphysik auszuschließen, die Zahl ist für ihn ein Universalissimum.[13])

Sodann bestreitet Leibniz, daß der Begriff causa in seinen manchfachen Anwendungen univok sei — ein höchst weittragender Zweifel an scholastischen Grundvorstellungen.[14]) Endlich bemängelt er den Ausdruck influxus, der an Stelle einer Erklärung ein bloßes Wort setze.

Nähere Auseinandersetzungen über alle diese Punkte bietet Leibniz nicht; er hat eben kein Bedürfnis sein Verhältnis zur Schulphilosophie völlig klar zu gestalten; er betrachtet sie augen-

---

[12]) IV, 32.

[13]) IV, 35.

[14]) Wenn wir wenigstens ein Recht haben anzunehmen, daß es sich für Leibniz hier ganz besonders um den Unterschied der Zweckursache von der bewirkenden und stofflichen Ursache handelt.

scheinlich mit großer Geringschätzung. Daß gelegentlich einmal scholastische Wendungen und Gedanken uns begegnen — Leibniz kennt die vier Arten der Kausalitat; er verwendet den Satz „Dicimus causas secundas operari in virtute primae" als Grundlage seines Gottesbeweises —, beweist weiter nichts, als daß Leibniz nicht alles in der Schule Gelernte vergessen hat. Als Frucht eingehender Studien stellen sich jene Anklänge nicht dar.

Indessen muß hier auf etwas Wesentliches noch hingewiesen werden. In der Art, wie er den Gottesbeweis führt, zeigt sich Leibniz als Erben der peripatetischen Philosophie. Die Forderung eines Abschlusses der großen Kette zeitlicher Bewegung in dem ersten unbewegten Beweger ist wie der gesamten durch Aristoteles bestimmten Philosophie so auch dem Leibniz ganz selbstverständlich. Nicht der augustinische, mystische Gedanke, daß die Gottheit im Menschen lebt, ist infolgedes das den leibnizischen Gottesbegriff in erster Linie Bestimmende gewesen; der in physikalischen Erwägungen gewonnene Gottesbegriff lag Leibniz näher.[15])

Daß es nicht viel mehr als diese allgemeine Beziehung war, was den jungen Philosophen innerlich an die Alten knüpfte, bestätigt sich in den Briefwechseln und Schriften Leibnizens während der folgenden Jahre.

Seit dem Frühling 1667 stand er in enger Beziehung zu dem Freiherrn von Boineburg, der vor einiger Zeit zum Katholizismus übergetreten war; weltgewandt aber und feingebildet wir er war, alle Unduldsamkeit verabscheute. Von diesem Geiste der Ruhe ist in jener Zeit auch etwas auf den jungen Leibniz übergegangen; er hat das Bedürfnis, über die Gegensätze in den Anschauungen der Menschen möglichst hinwegzusehen, allenthalben etwas Richtiges zu finden.

In solch konziliantem Tone sind denn auch die Schriften und Briefe aus diesen Jahren gehalten. Im Jahre 1668 richtete Leibniz ein Schreiben an den ehemaligen Lehrer Thomasius; aus diesem können wir deutlich den Standpunkt des damaligen Philosophierens Leibnizens bestimmen.

---

15) Vgl. von Hertling, Augustin, S. 43f.

Mit ein paar Worten werden die jüngsten Fortschritte der Engländer in den exakten Wissenschaften geschildert. Und dann der Ausspruch, der besser als alles andere zeigt, in welchem Verhältnis Leibniz damals zur Philosophie eines Thomas oder Skotus oder Suarez gestanden hat: „Wenn wir so (wie jene englischen Naturforscher) fortfahren, werden wir bald eine dem Nutzen des menschlichen Geschlechtes angepaßte Philosophie haben".[16]) Aber wie um den Anhänger der Alten zu beruhigen, fährt Leibniz fort: „Und dabei werden wir völlig mit der Lehre des Aristoteles im Einklang bleiben".[17]) Raei — von ihm wird gleich die Rede sein — habe es deutlich gemacht, daß die Finsternis, die um die aristotelische Naturphilosophie gelagert sei, nur durch den „scholastischen Qualm" verschuldet wäre; Aristoteles selbst stimme trefflich mit den Neueren zusammen.

Es ist hiernach kein Zweifel möglich: Leibniz steht durchaus auf dem Standpunkte der Neueren. Er ist mit der Physik Descartes'[18]) bekannt geworden, und insonderheit hat der zuvor erwähnte Johannes Raei einen beträchtlichen Einfluß auf ihn ausgeübt. Dieser war ein Schüler des heißspornigen Kartesianers Henrikus Regius, der ihn in die kartesische Philosophie eingeführt und von ihrer Wahrheit überzeugt hatte. Als Professor für aristotelische Philosophie an der Universität Löwen mochte Raei dem Descartes nicht untreu werden; um seinen Standpunkt zu präzisieren, verfaßte er im Jahre 1654 die „Clavis Philosophiae Naturalis seu introductio ad Naturae Contemplationem Aristotelico-Cartesiena".[19]) Er versucht es darin in umständlicher, oft recht geschickter Weise und mit einem Aufwande tüchtiger Gelehrsamkeit, zu zeigen, daß in der Behandlung der Grundprobleme kein Unterschied zwischen Aristoteles und Descartes bestehe.

So kam Leibniz zum erstenmale mit der Schule des Descartes in engere Berührung, und es ist leicht begreiflich, daß das

[16]) „Si ita pergitur, habebimus propediem philosophiam ad usum generis humani reformatam"; I, 10.

[17]) „Neque ea res Aristotelis placitis oberit quicquam"; ebendort.

[18]) Nur mit der Physik; auch hier lernt Leibniz nicht den ganzen Mann in seiner Jugend kennen.

[19]) In der sie einleitenden Epistola dedicatoria entwickelt er sein Programm.

rege Leben dieser Gelehrten auf ihn, der die kraftlose Aristotelespredigt der Leipziger Professoren gewöhnt war, einen bedeutenden Eindruck machte und ihn gar bald seine Schulkenntnisse geringschätzen und vergessen ließ. In seinen Briefen an Thomasius spricht Leibniz denn auch einfach das nach, was Raei in dem genannten Buche gegen die Scholastik einerseits und für Aristoteles andererseits gesagt hatte. Wäre er imstande gewesen, auf Grund eigener originaler Kenntnis der alten Philosophie die Ansichten des Raei zu prüfen, so würde er schnell entdeckt haben, daß die Aristotelesfreunde unter den Kartesianern nicht ein Interesse an dem historischen Aristoteles gehabt haben; daß sie nicht bemüht gewesen sind, die Gedanken des Alten, so wie sie gemeint waren, zu verstehen und durch sie sich zu bereichern; sondern daß sie nur durch äußere Gründe veranlaßt sich mit Aristoteles beschäftigten und nur seiner Worte sich bedienten, um die Gedanken der kartesischen Physik wiederzugeben und aufzuputzen. Leibniz müßte auch erkannt haben, daß die scholastischen Philosophen in viel innigerem Verhältnis zu Aristoteles gestanden hatten, als die Neueren, die jene mit den Waffen des Aristoteles zu schlagen sich einbildeten.

Man darf gewiß nicht vergessen, daß in dem engen Anschließen Leibnizens an neu ihm entgegentretende Meinungen nicht lediglich jugendliche Unreife sich zeigt, sondern zugleich Lust und Liebe zu wissenschaftlichem Denken, die es ihm unmöglich machen, immer auf dem gleichen Flecke stehen zu bleiben — aber darauf wird man verzichten müssen, Leibnizens Größe darin zu sehen, daß er sich die Anschauung „voll angeeignet“ habe, die Geschichte der Philosophie sei „der Grund und Boden und zugleich die Wurzelkraft (!) ihrer weiteren Entwicklung“. —[20])

Die aristotelische Form, diese verwickeltste aller metaphysischen Begriffe, ist für Leibniz weiter nichts als der mathematische Begriff Figur. „Figura a complexione motuum octa ipsam partium dispositionem complectitur, quam nihil prohibet intimam primamque corporis formam appellare.“ Die äußere Erscheinung wird hier

[20]) Jasper, a. a. O. S. 5.

für das Innerlichste — wohlgemerkt im Sinne des Aristoteles — genommen! Aber nun geht es auch an die Lösung metaphisischer Probleme: „Haec forma educitur e potentia materiae. Phrasis enim haec, dura vulgo visa positis his principiis facile explicari potest. Formam enim educi ex potentia materiae nihil aliud est quam ex hoc materiae motu, ex hoc partium situ hanc totius figuram oriri“.[21]) Daß es hier sich lediglich um eine Anpassung alter Worte an neue Gedanken handelt, leuchtet unmittelbar ein. Und daß Leibniz zwar von scholastischen Problemen gehört hat und von ihnen zu reden vermag, aber doch nichts rechtes davon weiss, lehrt am klarsten seine Erörterung der Daseinsfähigkeit der materia prima, welcher wir in einem andern Briefe an Thomasius begegnen. Leibniz erklärt, die Materie habe Existenz vor aller Formierung. „Illud omne enim existit quod in aliquo spatio est, quod de massa illa, omni licet motu et discontinuitate carente negari non potest. Essentia autem materiae seu ipsa forma corporitatis consistit in ἀντιτυπίᾳ seu impenetrabilitate; quantitatem quoque habet materia sed interminatam . . ., extensis tamen seu quantitas in ea datur“.[22]) Zur rechten Würdigung eines solchen Satzes muß man bedenken, daß Leibniz der Meinung war, er habe die Frage der Scholastiker wirklich beantwortet: er will ihnen zeigen, wie schnell auf dem Boden wahrer Aristoteleskenntnis die Weitschweifigkeiten der „Verderber“[23]) des Aristoteles erledigt werden können.[24]) Ein andres Mal versichert Leibniz, nirgendwo spreche Aristoteles in dem Sinne von substantiellen Formen, daß sie durch sich selbst Ursachen der Bewegung in den Körpern wären; diese Anschauung sei vielmehr erst scholastischen Ursprunges.[25]) Zwar sei auch für Aristoteles die Form Ursache und Prinzip der Bewegung, aber doch nicht das erste Prinzip, wie — bei den Scholastikern. Er beweise ja gerade, daß alle Bewegung von einem Äußeren verursacht werde. Leibniz meint sogar, durch

[21]) I, 10.
[22]) IV, 16.
[23]) I, 10.
[24]) „Hinc omnes Scholasticorum nodi solvuntur“ IV, 165.
[25]) IV, 171.

die Annahme der substantiellen Form schnitten sich die Scholastiker die Möglichkeit ab, für das Dasein Gottes einen zwingenden Beweis zu liefern.[26])

Man sieht deutlich, auf welche Weise diese, historisch betrachtet schier unglaublichen Urteile zustande gekommen sind. Leibniz teilt die Meinung der Kartesianer,[27]) daß alle in der Körperwelt tätige Kraft nur eine Übertragung göttlicher Kraft sei, daß die Materie nicht das Prinzip der Bewegung in sich selber trage. Diese Lehre der kartesischen Physik stand ja — das wußte jeder — in scharfem Gegensatze zu derjenigen der Scholastik von der relativen Spontaneität aller Bewegung, einer Lehre, die — und das wußte nicht jeder — in voller Übereinstimmung mit der organischen Weltbetrachtung des Aristoteles sich befindet.

Aber so tief Leibniz auch in die Bande der Neueren verstrickt ist, in Einem geht er seinen Weg getrennt von ihnen. Niemals ist er der teleologischen Weltbetrachtung fremd geworden. Wie der Eine Weltschöpfer und Weltlenker im Jahre 1666 Gegenstand seiner gelegentlichen Betrachtung gewesen war, so verfaßte Leibniz auch noch im Jahre 1669 eine eigene Schrift wider den atheistischen Unglauben.[28]) Gewiß soll man — so legt er dar — in den naturwissenschaftlichen Untersuchungen nicht ohne weiteres auf die göttliche Verursachung sich beziehen, vielmehr nach Möglichkeit alles aus Größe, Gestalt und Bewegung erklären. Wie Hobbes betrachtet auch Leibniz das Leben in der Natur nur als eine Mechanik der Atome. Darin aber erhebt er sich über den Materialismus, daß er die Frage stellt: worin finden die Atome selbst und ihre Grundeigenschaften die zureichende Erklärung? Die Antwort Leibnizens lautet: „wir nehmen unsere Zuflucht zur Gottheit“;[29]) erst in ihr kann die Kausalreihe einen Abschluß finden.

Es verrät eine gewisse Besonnenheit und Sicherheit des Geistes, daß Leibniz den Gedanken der Teleologie und überhaupt

26) I, 11.

27) Er „teilt“ sie — das heißt hier: er ist durch sie bestimmt.

28) Confessio Naturae contra Atheistas.

29) „In recidenda Atomorum ratione confugiemus ad Deum denique“, IV, 109.

den theologischen Sinn[30]) sich in einer Periode seines Lebens bewahrt hat, die ihn mitten hinein in das Stimmengewirr halb gläubiger Physiker gestellt hat. Man ist sicherlich berechtigt, anzunehmen, daß der Einfluß Boineburgs gerade nach dieser Richtung gegangen ist.

Aber mit Leibnizens Ruhe und Besonnenheit ist es doch eine eigene Sache. Sie stellt sich viel mehr als eine von außen gekommene voreilige Befriedigtheit denn als in innerem Kampfe errungene Festigkeit und Bestimmtheit dar. Der dauernde Verkehr mit einem längst allen Stürmen in Kopf und Herzen entwachsenen Manne kann für den in der Entwicklung Begriffenen nicht ohne empfindlichen Nachteil sein. Der Ältere ist ihm durch die Sicherheit seines Urteilens überlegen; diese imponiert und läßt den Jungen leicht vergessen, daß auch diese festen Anschauungen des Fertigen einmal haben werden müssen. So kommt es, daß er altklug die Abgerundetheit der Urteile für das Wichtigste an ihnen hält; der Hungrige wird übersättigt — er läßt davon ab, in selbständigem Ringen den Wert seiner Persönlichkeit zu erhöhen.

Was für den Knaben heilsam gewesen wäre, was ihm aber fast ganz gefehlt hat: die Autorität eines bedeutenden Lehrers — der Vater war ja auch sehr früh gestorben —, das hatte Leibniz in gar zu reichem Maße zu einer Zeit, da der Mensch keck seine Welt sich selbst erobern soll.

Noch etwas anderes kommt hinzu, was für den Philosophen in Leibniz nicht ohne Schaden bleiben konnte: gar zu früh ist Leibniz in die große Welt gestellt worden. Und wenn die ständige Betätigung nach außen der inneren, zumal der philosophischen Festigung schon überhaupt nicht förderlich ist, so mußte die fortwährende politisch-diplomatische Betätigung des im Anfange der zwanziger Jahre Stehenden die Quelle alles echten Philosophierens, das Sich-selbst-erleben in stiller Einsamkeit geradezu verstopfen.[31])

---

[30]) 1669 schrieb er die „Defensio Trinitatis".

[31]) Schon Platon verlangte vom Philosophen, er solle ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν (Apol. 32 A.); seine eigene politische Tätigkeit beweist, daß er die nur relative Giltigkeit dieses Gesetzes kannte.

Endlich darf man auch die veräußerlichende Wirkung der damaligen Art deutscher Gelehrtheit nicht vergessen. Auch in ihrem Banne hat der junge Leibniz gestanden: wie offensichtlich stolz ist er nicht darauf, daß er ungezählte Namen der ganzen gelehrten Welt, unendlich viele Büchertitel kennt![32]

Ihren vollen Ausdruck finden die Gedanken Leibnizens während jener boineburgischen Zeit in der langen Einleitung zu des Nizolius Schrift über den philosophischen Stil.[33] Leibniz sieht ein Hauptverdienst dieses italienischen Logikers darin, daß er nicht, den andern neuern Philosophen gleich, nur von seiner eignen Meinung gesprochen hat; daß er vielmehr an die Alten anknüpfend das Minderwertige an ihnen gebessert und das viele Gute, das sich zumal bei Aristoteles findet, von ihnen übernommen hat. Der Scholastiker gedenkt Leibniz zunächst nur als der Verschlechterer des Aristoteles. Immerhin ist er bereit, ihre Fehler aus den ungünstigen Zeitverhältnissen zu erklären; er nennt es schon anerkennenswert, daß überhaupt etwas von ihm geleistet worden ist.

Wie weit aber Leibniz davon entfernt ist, der Scholastik einen bleibenden Wert zuzusprechen und in ihr eine philosophia perennis zu erkennen, erhellt am deutlichsten daraus, daß er die ganze Schale seines Zornes über diejenigen ausgießt, welche auch in der fortgeschrittenen Zeit noch an dem alten Krame hängen bleiben: „pertinacia potius quam ignorantia peccant“. Und in der Aufzählung derer, die nach Leibnizens Schätzung Unsterbliches geschaffen haben, findet keiner der mittelalterlichen Denker Erwähnung.

Das Verdienst der neuen großen Empiriker ist, daß sie die Philosophie „ex aeris divagationibus aut etiam spatio imaginario ad terram hanc nostram et usum vitae revocarunt“.

Was sich Leibniz ganz besonders von der Anwendung der Muttersprache in der Philosophie verspricht, ist die Befreiung von dem drückenden Joche scholastischer Weisheit. Und die philosophische Terminologie selbst bedarf einer gründlichen Säuberung;

---

[32]) Vgl. besonders IV, 153.

[33]) Herausgegeben im Jahre 1670.

vor allem sollen alle tropischen Ausdrücke fortfallen, mit denen die Scholastik überladen war.

Leibniz erwähnt hier wieder das Wort influxus für causa als einen solch nichtssagenden Tropus. Er führt ihn auf Suarez zurück, der zwar nicht gescheiter, aber dreister als die andern Scholastiker gewesen sei.

Man ist gewöhnt, eine Äußerung Leibnizens zu verzeichnen, nach der er in seiner Jugend den Suarez wie einen Roman gelesen habe. Es ist dies das einzige Mal, daß Leibniz über sein Studium der Scholastik etwas ganz Bestimmtes behauptet hat; darum ist es unerläßlich, der Wahrheit der Aussage nachzuforschen.

Zunächst — und darauf hat bereits von Nostiz-Rieneck hingewiesen[34]) — findet sich der Ausdruck influxus bereits bei der älteren Scholastik. Es liegt also wohl so, daß Leibniz von einem seiner Leipziger Professoren sehr tüchtig auf den Suarez wegen dieses Wortes hat schelten hören; wir vernahmen ja auch schon früher seine Klage darüber.[35]) Er hat dann geglaubt, influxus sei ein spezifisches Eigentum dieses späten Scholastikers. Fällt schon von hier aus ein merkwürdiges Licht auf das Verhältnis Leibnizens zu Suarez, so führt eine andere Erwägung zu dem sicheren Resultat, daß die spätere Behauptung des Leibniz über seine eifrige Suarezlektüre ein Irrtum gewesen ist.

Suarez war ein außerordentlich feiner Kopf, er beherrschte die ganze Geschichte der scholastischen Philosophie und hat mit bewundernswerter Ruhe jede einzelne der alten Meinungen geprüft. So ist es ihm in seinen Disputationes Metaphysicae — einem der schönstgeschriebenen Werke der ganzen Literatur — gelungen, die Ecken in den Lehren der früheren abzuschleifen und zu einem klaren Ausgleiche zu gelangen. Ein Geist edler Verständigkeit durchweht das ganze Werk. Hätte Leibniz diesen Mann, der ihm innerlich ja ganz nahe steht, wirklich genauer gekannt, es wäre völlig unmöglich, daß er über ihn geurteilt hätte, er sei der Dreisteste unter den Scholastikern gewesen.

---

[34]) A. a. O. S. 66.
[35]) IV, 42.

Bei der Annahme einer genauen Kenntnis des Suarez bleibt es endlich unerklärlich, daß Leibniz in seinem Gottesbeweise aus dem Jahre 1666 mit keinem Worte der eingehenden Kritik gedacht hat, die Suarez in der 29. Disputation an dem alten physikalischen Postulat des πρῶτον κινοῦν geübt hatte. Leibniz war nicht gewohnt, mit dem, was er wußte, hinter dem Berge zu halten. —

Das deutlichste Zeichen des inneren Zerfalles der Scholastik ist für Leibniz das Aussterben der Nominalistenschule. Sie erklärt er für die tiefsinnigste, sie sei der neuen reformierten Philosophie am nächsten gekommen. Indes ist gerade hier Leibniz nicht völlig abhängig vom Empirismus eines Bakon und Hobbes.

Nur als Physiker, nicht als Erkenntnistheoretiker bekennt sich Leibniz zum Nominalismus. Alles kann in der Natur erklärt werden, auch wenn man aller Universalien und realen Formalitäten sich entschlägt. Aber: wie ist allgemeine Wissenschaft möglich, wenn die Universalbegriffe nur Sammelnamen für die Einzeldinge sind? Diese alte Frage des Aristoteles stellt auch Leibniz; er beantwortet sie damit, daß er das Universale nicht ein Totum discretum collectivum, sondern distributivum nennt.[36]) —

Inzwischen wurde unsres Philosophen Beschäftigung mit der Physik immer intensiver: ihre Frucht waren die beiden physikalischen Abhandlungen: Hypothesis physica nova und Theoria motus abstracti aus dem Jahre 1671. Grundsätzlich bekennt sich Leibniz darin zu dem Standpunkte des Descartes: alles muß mechanisch erklärt werden; aber des Franzosen Physik genügt ihm nicht. Um deren Prinzipien konsequent durchführen zu können, muß man eine Urbewegung annehmen; das ist die Bewegung des Äthers.

Wie Leibniz dort in Superlativen über die Neueren sich erschöpft, so nimmt er sie zu derselben Zeit in Schutz gegen die Angriffe des berühmten Polyhistors Herman Konring, eines entschiedenen Anhängers des Aristoteles. Er erklärt, Hobbes habe

---

[36]) Hierdurch kommt Leibniz, ohne es zu wollen, auf den Standpunkt des Realismus zurück.

ebensoviele vortreffliche Sätze bewiesen wie Aristoteles.[37]) Descartes habe zahlreiche ausgezeichnete Gedanken gehabt, die keinem der Alten in den Sinn gekommen wären.[38]) Leibniz fordert, man solle jeder Zeit ihr Recht zukommen lassen, besonders aber gegen das jetzige Jahrhundert nicht undankbar sein.

Und im Sommer 1671 schreibt er dem Magdeburger Gelehrten Guericke: „Es ist für allen Dingen acht zu haben, daß man nicht nach Art der Scholasticorum etwa sich solcher worth bediene, so wohl gesagt aber nicht ausgelegt oder verstanden werden können.“[39])

Indes Leibniz treibt die Physik nicht nur um ihrer selbst willen. Auf religiösem Gebiete liegt ihm der wahre Nutzen, den das tiefere Eindringen in die Geheimnisse der Mechanik bringt: nur dadurch gelangt man zu sicheren Beweisen für Gott und Geist; nur auf diesem Wege sind wir imstande die grossen Glaubensgeheimnisse uns verständlich zu machen.[40]) — Wir stehen am Ende der Lehrzeit Leibnizens; im Jahre 1672 hat er sich auf die Wanderschaft gemacht. Wir haben gesehen, wie der junge Student sich mit der scholastischen Philosophie beschäftigt; wie er etliches von ihren Anschauungen kennen lernt; wie er aber in seinem Urteile über sie sich dem seiner Lehrer und der neueren großen Denker anschließt; wie ihm wesentliche Bestandteile des scholastischen Gedankenbaues fremd geblieben sind; wie er das Heil der Philosophie nicht in spekulativer Durchdringung der Probleme sieht, sondern die Reformation der Philosophie von der neuerblühten Empirie erhofft. So ist die schon an sich geringe Kenntnis der Scholastik für Leibniz ein totes Kapital, nicht ein Element seines geistigen Lebens. Ganz zutreffend hat Leibniz später einmal selbst sein Studium der mittelalterlichen Philosophen charakterisiert: „Fateor me adolescentem etiam Scholae spinas attigisse nonnihiel“[41]) — er hat die Hand schnell wieder von diesen Dornen zurückgezogen.

---

[37]) I, 173.
[38]) I, 174.
[39]) I, 98.
[40]) Brief an Johann Friedrich; I, 61.
[41]) Brief an Desbosses; II, 295.

Nur durch Leibnizens teleologische Weltbetrachtung und durch sein äußerliches Bemühen, Aristoteles mit den neueren zu versöhnen, ist der Eindruck erweckt worden, als habe er eine Zeit seines Lebens sich in die scholastischen Gedanken vertieft.[42]) Und daß man, wie die meisten Bearbeiter der leibnizischen Philosophie, von einer „überraschenden Vertrautheit" des jungen Leibniz mit der Scholastik spricht, hat doch wohl den Hauptgrund darin, daß man selbst überraschend wenig mit ihr vertraut ist.

II. Abschnitt: Leibniz und die Theologie.

Wieder und wieder zwar hatte sich Leibniz in seinen jungen Jahren gegen Descartes ausgesprochen, aber sein Urteil über ihn litt erstlich daran, daß es nur in ganz allgemeinen Wendungen gehalten war; der zweite Mangel war der, daß es sich auf eine höchst unsichere Kenntnis des kartesischen Systems gestützt hatte. Leibniz hat das später selbst wiederholt eingestanden; deshalb hat es auch keinen rechten Sinn, mit einigen älteren Forschern zu fragen, welche Erwägungen in jenen Jahren Leibniz abgehalten haben, sich zum Kartesianismus zu bekennen; noch viel weniger Sinn aber hat es, ihm diese Unabhängigkeit zum Ruhmestitel zu machen.

Eine greifbare Form nahm das Verhältnis zu Descartes erst seit der Zeit an, in der sich Leibniz des eingehendsten mit der Physik der Bewegung beschäftigte, also etwa seit 1671. Von den erkenntnistheoretischen und methaphysischen Grundlagen der Körperlehre des Descartes, der zudem die Welt stets mit den Augen des Mathematikers betrachtete, sagt Leibniz auch jetzt noch nichts. Er war in erster Linie Physiker und als solchem mußte sich ihm gerade die Bedeutung der Bewegung für die Erklärung der körperlichen Vorgänge aufdrängen. Es bedurfte darum für ihn keiner

---

[42]) Diesem Irrtum ist auch Vorschub geleistet worden durch eine Äußerung, die Leibniz im Jahre 1678 in einem Briefe an Herman Conring getan hat. Auf dessen Vorwurf, er kenne die Scholastik nicht, erwiderte Leibniz: „Legi (Scholastica immoderatius etiam et cupidius quam praeceptores mei probabant, cum primum in Academiis philosophiae operam darem. Quin imo verebandur, ne nimis adhaeres cerem ad haec saxa" (I, 197).

tieferen kritischen Untersuchungen, um die kartesische Auffassung von der ausgedehnten Substanz abzuweisen; nur wenige, sich unmittelbar ergebende Argumente genügten ihm, um sich von den Anschauungen des Franzosen zu befreien.

Das Wesentliche an allen körperlichen Erscheinungen ist für Leibniz die Bewegung. Indessen ist es unmöglich zu glauben, dass Leibniz lediglich durch sein Interesse an der Physik der Bewegung zu seiner Aufstellung gekommen sei, zumal sie gleich derauf noch eine wesentliche Verschärfung erfährt. Leibniz sagt nämlich, die Substanz sei Bewegungsprinzip und als solches sei sie unausgedehnt. Irgend eine Erklärung hat er zu diesem Satze nicht gegeben, geschweige denn, daß er einen näheren Beweis dafür versucht hätte.

Dieser plötzliche Sprung Leibnitzens bedarf aber irgend einer Verständlichmachung, denn er stellt sich als einer der bedeutsamsten Schritte zur Gewinnung des Monadensystems dar.

Wir wiesen schon zuvor auf den Gedanken des Leibniz hin, daß die Physik im letzten Grunde um der Theologie willen da sei. Von hier aus gelangen wir leicht zum Verständnis der leibnizischen Entwicklung. Die Äußerung über die Substanz findet sich nämlich zuerst in einem Briefe an den Herzog Johann Friedrich von Hannover. Dieser war, so vielen andern in jener Zeit gleich, zum Katholizismus zurückgekehrt und hatte als Konvertit ein großes Interesse an den damals so lebhaften theologischen Kontroversen. Ein solcher Streit wurde nun in diesen Jahren in Frankreich ausgefochten um die Vereinbarkeit der kartesischen Philosophie mit der katholischen Glaubenslehre, insbesondere um die Frage, ob die neue Substanzenlehre nicht in Widerspruch stünde mit der kirchlichen Auffassung von der Wesensverwandlung in der Eucharistie.

Leibniz lernte den hannoverschen Herzog im Herbste 1671 in Mainz kennen,[43]) und sehr bald darauf finden wir ihn im Briefwechsel mit diesem und dem großen Theologen Arnauld: worum es sich dabei vorzugsweise handelt, ist die Lehre von der Transsubstantiation. Leibniz erklärt die kartesische Lehre mit der kirch-

[43]) Fischer, a. a. O. S. 122.

lichen für unvereinbar und versichert, durch seine Betrachtung der Substanz als des Bewegungsprinzipes würde allen dogmatischen Bedenken vorgebeugt.[44]) Ich glaube darnach nicht irre zu gehen, wenn ich annehme, daß theologische Erwägungen ihn einesteils in seinem Widerspruche gegen Descartes gefestigt haben und anderenteils die lebhafteste Teilnahme an seiner Ausprägung des Substanzbegriffes gehabt haben. Wir werden später noch einmal Gelegenheit nehmen müssen, auf diesen Punkt zurückzukehren. Einstweilen handelt es sich uns lediglich darum, festzustellen, welche Bedeutung die kirchliche Theologie für die Ausgestaltung des leibnizischen Systemes besessen hat.

Im Jahre 1672 kam Leibniz nach Paris. Paris war damals die erste Theologenstadt. Leibniz, von Hause aus theologisch interessiert, trug sich eben in dieser Zeit mit dem großen Gedanken einer Reunion der beiden großen christlichen Konfessionen. Mit den Jesuiten — nebenbei, den entschlossensten Gegnern des Kartesianismus — trat er in einen lebhaften Verkehr; zunächst freilich angelockt durch ihre Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der Profanwissenschaften.[45]) Aber es ist schier undenkbar, daß ein Mann wie Leibniz in einer Stadt, wie Paris es dazumal gewesen ist, nicht mitten hinein in das theologische Getriebe gekommen sein sollte. Und diese a priori ziemlich sichere Vermutung findet in den Tatsachen ihre volle Bestätigung.

Leibniz freute sich, seine Stimme von einem Echo wieder zu vernehmen. Er fand es unmittelbar nach seinem Pariser Aufenthalte an einem Theologen, der dem Geiste der Modernen nicht fremd gegenüber stand und insbesondere für die Bedeutung der mathematisch betriebenen Naturwissenschaften ein volles Verständnis hatte: an dem Jesuiten Honoratus Fabry. Der Brief, den er diesem im Jahre 1676 geschrieben hat, ist die bedeutendste Quelle zur Kenntnis des leibnizischen Philosophierens in jener Periode.[46]) Da erzählt Leibniz von seinen tiefer eindringenden mathematischen Studien; er erklärt, daß er durch sie über den Standpunkt der

[44]) I, 62.
[45]) Brief an Honoratus Fabri; IV, 246.
[46]) Als Beilage zur Theoria motus abstracti gedruckt IV, 246—261.

physikalischen Schriften vom Jahre 1671 hinausgekommen sei; er fühlt sich in eifriger Arbeit gereift.[47]) Zugleich hat er die Überzeugung von der ungeheuren Bedeutung der Mathematik erlangt: mit ihrer Hülfe kann man zur Erkenntnis der Natur in zehn Jahren mehr fördern, als früher Jahrhunderte geleistet haben.[48]) Was den Descartes betrifft, so hat er zwar in vielem nicht das Rechte getroffen; aber „er ist der Wahrheit näher gekommen, als vor ihm irgend einer, mit einziger Ausnahme des Galilei. . . . Wer den Galilei und den Descartes liest, geht in eine bessere Schule als der, welcher sich in das Gewimmel der gewöhnlichen Autoren stürzt“[49].) Man sieht aus dieser Zusammenstellung mit Galilei, dass Leibniz hier in Bewunderung des Physikers in Descartes spricht; zugleich zeigt das Lob der beiden Männer, wie viel Leibniz damals an den exaktesten Wissenschaften gelegen war.

Aber findet hier die Intensität des empirischen Dranges in Leibniz ihren Ausdruck, so legt der Brief zugleich ein lebhaftes Zeugnis für das theologische Denken des Philosophen ab.

Ludwig Stein, von seinem Gedanken beherrscht, daß Leibniz seine Abkehr von Descartes dem Einflusse Spinozas verdanke, stellt die Behauptung auf, in den Jahren 1673—75 habe Leibniz durchaus kein festes Verhältnis zu Descartes gehabt und sein späteres Auftreten gegen den Kartesianismus sei keineswegs durch kirchliche Bedenken veranlaßt worden. Der einzige Beweis, auf den sich Steins Satz gründet, ist ein Ausspruch Tschirnhausens, eines Freundes des Spinoza. Dieser hat nämlich gesagt, Leibniz erhebe sich über die Vorurteile der gewöhnlichen Theologen.[50])

Dem gegenüber können wir zunächst schon auf das oben zur Frage der Entstehung des leibnizischen Substanzbegriffes Gesagte hinweisen. Sodann aber ergibt eine Lektüre der im vierten Bande der Gerhardtschen Leibniz-Ausgabe vereinten Schriften „gegen Descartes und den Kartesianismus“, daß Leibniz auch nicht eine Gelegenheit verstreichen läßt, um gerade die „kirchliche Bedenklich-

---

[47]) A. a. O.
[48]) A. a. O. S. 257.
[49]) A. a. O. S. 258.
[50]) Stein, Leibniz und Spinoza. Berlin 1890. S. 65.

keit" der kartesischen Philosophie hervorzuheben. Daraus können wir am deutlichsten erkennen, wie lebhaft das theologische Interesse Leibnizens gewesen ist. Und während er sich im übrigen, insbesondere in der Physik, als den Fortführer kartesischer Gedanken betrachtet, kehrt er in Sachen der Theologie den Gegensatz immer möglichst scharf hervor.[51]) Alles nun, was Leibniz in dieser Richtung gegen Descartes bemerkt hat, finden wir aufs klarste bereits in unserem Briefe an Fabry ausgedrückt.

Unerträglich ist ihm zunächst die Behauptung, bei Gott sei in dem Sinne alles möglich, daß er auch etwas bewirken könne, was unser Erkennen als unmöglich, weil innerlich widerspruchsvoll, bezeichne; daß Gott also z. B. die Eigenschaften des Kreises auf das Viereck übertragen könne. Leibniz erkennt daran, daß seinem Gegner der innerste Grund aller Wahrheit und Gewißheit unbekannt sei: Gott als das wesenhafte Prinzip der Vernunft. Descartes macht Gott zu einem Willkürherrscher. Es scheint mir höchst charakteristisch, daß Leibniz hier nicht auf das Subjektivistische des kartesischen Gedankens hinweist, sondern auf die Folgen der Lehre Descartes' für den Gottesbegriff die Aufmerksamkeit lenkt. Das erkenntnistheoretische Problem taucht vor ihm nicht in nackter Klarheit auf, sondern verhüllt in das theologische Gewand.[52])

Mit diesem Irrtume des Franzosen hängt aufs engste der andere zusammen, daß die sittlichen Werte nicht in sich selbst und dadurch in der göttlichen Vernunft begründet seien, sondern von dem freien Willen Gottes abhingen. Auch hierdurch fühlt sich Leibniz nicht in seinem Innersten berührt, er erkennt die ungeheure Tragweite der kartesischen Aufstellung für die gesamte Ethik nicht, sondern es kümmert ihn lediglich die theologische Konsequenz dieser Lehre. Er erklärt, Descartes erschüttere durch seine Behauptung den ganzen christlichen Gottesbegriff: „Haec faciunt, ut verear ne Deus fuerit Cartesio res longe alia quam haberi solet."[53])

---

[51]) Hiermit hängt es wohl auch zusammen, daß sich Leibniz so ausdrücklich als einen Freund des Aristoteles bekennt. IV, 246.

[52]) Descartes' Entscheidung ist nicht paradox, wie Cassirer (a. a. O. S. 428) meint, sondern sie ist die Anerkennung der ewigen Unbegreiflichkeit unsrer selbst.

[53]) IV, 259.

Leibniz hält an der in der Schule und besonders auch unter den Neuscholastikern überwiegenden Lehre des hl. Thomas fest, daß der Verstand über dem Willen stehe und ihn determiniere. „Der Wille setzt den Verstand voraus, denn niemand kann wollen außer sub ratione boni.“

Es ist nicht anders möglich, als daß bei Descartes der freie göttliche Wille zum blinden Fatum wird; die Folge seiner Behauptung ist denn auch, der neue Irrtum, die Materie nehme nach der Reihe alle Formen auf; mit andern Worten: alles, was möglich sei, gelange irgend einmal zum Dasein. Die Verwerflichkeit dieser Lehre zeigt Leibniz an ihren Konsequenzen: „Sequitur nihil tam inepte ac mirifice fingi posse quin aliquando existat in mundo: quare omnes illi qui fabulas Milesias sive ut hodie vocant Romanas fingunt, historiam quandam per omnes circumstantias verissimam, sive praeteritam sive futuram sive etiam in spatiis longe dissitis praesentem tradere censendi sunt.“[54]) Diese Kritik Leibnizens an seinem Vorgänger bezeichnet sehr gut seine ganze Stellung unter den drei großen Philosophen des 17. Jahrhunderts. Unter ihnen ist Descartes am wenigsten Metaphysiker; er sieht in der Welt der Erscheinungen nur etwas Zufälliges; sie ist ihm die willkürliche Laune eines Gottes. Das straffe Denken Spinozas kann in dieser Weltauffassung keine Befriedigung finden; für ihn ist die Welt Erscheinung der göttlichen Wesenheit, etwas Einheitliches, Systematisches. Aber dieses System ist nicht durch die Vernunft bestimmt: das Wesen der Welt ist Notwendigkeit. In ganz anderer Weise gelangt Leibniz wieder zu einer wahrhaft metaphysischen Betrachtungsweise. Er kehrt zu dem Gedanken der christlichen Theologie zurück, daß die Welt ein vernunftgemäßes Ganzes sei, weil in der wesenhaft vernünftigen Gottheit begründet. Betrachten wir aber die Aussetzungen Leibnizens an Descartes nicht unter dem Gesichtspunkte der Metaphysik, sondern von der Erkenntnistheorie aus, so kann es nicht bezweifelt werden, daß Leibniz der Genialität des Franzosen nicht gerecht geworden ist. Es gibt für ihn kein Eingehen auf die tieferen Gedanken, kein Sichversenken

---

[54]) A. a. O.

in das innere Getriebe des kartesischen Philosophierens. Niemals hat sich Leibniz wirklich ernsthaft darum bemüht, die großen Ideen der „Principia Philosophiae“ nachzuerleben; der Objektivist ist an dem Subjektivisten einfach vorübergegangen. Das zeigt sich besonders deutlich an Leibnizens Einwänden gegen den Gottesbeweis des Descartes. Leibniz hat die „Meditations“ so wenig eifrig studiert, daß er gemeint hat, mit der Bemerkung, nicht alles klar und deutlich Erkannte sei wahr, werde der, wie Kuno Fischer treffend gesagt hat, fälschlich sogenannte entologische Beweis für das Dasein Gottes erledigt. Er erklärt: „Deum esse per se notum esse concederem, si constaret conceptum Entis quod sit a se non implicare contradictionem. Sed hoc demonstratione indiget.“[55]) Die innere Widerspruchslosigkeit, dieser im hohen Grade zu Mißbräuchen verleitende Begriff war für Leibniz das einzige Wahrheitskriterium in jeder Demonstration.[56]) Es ist der Phantast der Logik, der hier aus ihm redet, zugleich aber der Mann des tätigen nach außen gerichteten Lebens, als welcher ein gar zu tiefes Grübeln nicht liebt und für den Grenze und Möglichkeit aller Erkenntnis kein eigentliches Problem sind.

Der Subjektivist und der Objektivist können einander nicht begreifen. Jener sucht sich mit unerbitterlicher Strenge klarzumachen, was er in Wirklichkeit weiß; keine Behauptung will er aufstellen, die über die Grenzen seines persönlichen Erkennens hinausgehen; dieser sieht nicht in seiner Person den Mittelpunkt, sondern er fühlt sich untergeordnet unter einen höheren Zweck; er kennt eine gegebene Wahrheit, die es zu erfassen gilt; er tritt darum mit Vertrauen an die äußere Welt heran: was dort notwendig erscheint, ist ihm die wahre Notwendigkeit. Gewiß hat Descartes den von ihm so genial erfaßten Gedanken nicht zu Ende geführt, aber sein System ruht auf dem Ich. Und das hat Leibniz niemals verstanden; der Gedanke, der par excellence Descartes zum modernen Philosophen macht, ist ihm fremd geblieben. Damit steht es im Zusammenhang, daß er als Metaphysiker so ganz

[55]) IV, 261.

[56]) „Definitio realis est ex qua constat definitum esse possibile nec implicare contradictionem“. VII, 309.

und gar unpersönlich sein will, daß es sein Ideal in der Philosophie ist: nur ein Weiterbauen, nur kein Umsturz — ganz wie in der Mathematik!

Es war unerläßlich, auf diese Grundstimmung in Leibnizens Philosophieren das Augenmerk zu lenken; nur dadurch kann die Art, wie er die Theologie betreibt, verständlich werden. Man hat sich so sehr daran gewöhnt, Leibniz ein Universalgenie zu nennen. Soweit er aber universal gewesen ist, war er nur ein ausserordentliches Talent. Genial ist ein Mensch nach dem Maße seiner Innerlichkeit. Ein universales Genie ist der, welcher einen hervorragend großen Kreis von Erscheinungen aller Art in seinem Innersten erfaßt und mit seiner ganzen Persönlichkeit durchdringt. Ein solcher weiß immer zu lernen, aber er verliert sich doch niemals in den Dingen, und so erhebt er sich immer von neuem über sich selbst. Dieser Art war der heilige Augustinus, einer von den Größten unter den Menschen, von denen wir wissen.

Auch er lebte in einer Zeit subjektivistischer Philosophie,[57]) aber weil er deren Gedanken nicht bloß kannte, sondern sie innerlich durchlebt hatte, vermochte er später, einesteils sie wirklich zu überwinden und andernteils das Gute in ihr mit den christlichen Ideen aufs engste zu verschmelzen. So wurde er der bedeutendste Theologe alter Zeiten; er war eben der größte persönliche Mensch unter den Theologen.

Nach den Dithyramben, die man auf Leibniz zu hören pflegt, sollte man etwas Ähnliches erwarten. Man wird arg enttäuscht.

Leibniz verkehrte in der Welt der Intelligenz, die sich um Louis quatorze gesammelt hatte. Nie hat es eine Gesellschaft gegeben, die mit dem gleichen Gebetseifer einen gleichen Mangel an wahrer Religiosität verbunden hätte.[58]) Die Nacktheit des kalten Herzens bedeckte man mit dem Zaubermantel des Esprit. Daher die zahlreichen und endlosen, mit so viel Scharfsinn gekämpften Streitigkeiten unter den Theologen.

---

[57]) Die Skepsis der Akademiker hielt ihn eine Zeitlang gefangen.

[58]) Mit dem Kreise um Fenelon scheint Leibniz nicht in Berührung gekommen zu sein.

Von dem wahren Geiste des Christentums konnte Leibniz hier nichts lernen; in den Augen der Mehrzahl tat ja das Glaubensbekenntnis nur den Dienst einer trefflichen Polizeiverordnung. Noch eins kommt hinzu. Wir bemerkten schon oben, daß Leibniz in jener Zeit mit dem Reunionsgedanken beschäftigt war. Es ist eine ganz allgemein zu machende Beobachtung, daß Männern, die im äußeren Dienste einer Idee stehen, diese allmählich selbstverständlich wird, und ihnen das Bedürfnis verloren geht, über ihren Wert und ihre Giltigkeit sich Rechenschaft zu geben.

Was Leibniz in der Theologie anstrebt, ist nicht an irgend einer Stelle in die Tiefe zu dringen; ja er sucht nicht einmal seine religiöse Anschauung aus ihr heraus zu verteidigen. Er beschränkt sich darauf, seinen Standpunkt festzulegen und vor den Esprits forts zu warnen. Aber hiervon hat er auch niemals eine Ausnahme gemacht, auch nicht Spinoza gegenüber.

Wir besitzen eine Kritik, die Leibniz zu Ende der siebziger Jahre an der Ethik des Pantheisten geübt hat: kaum ein Satz bleibt übrig, dem Leibniz seine ganze Zustimmung erteilt. Und zwar sind es zuvörderst theologische Rücksichten, die ihn von Spinoza trennen. Streng betont er den Satz, daß Gott in seinem Wollen frei ist, daß sein Schaffen über allen Zwang erhaben ist. Die Wunder wären nur dann für Leibniz etwas der göttlichen Weisheit Widersprechendes, wenn sie auf plötzlichen Eingriffen Gottes in den Weltlauf beruhten. Sie sind aber von anfang an in den großen Plan der Gottheit aufgenommen, und darum ist Spinozas Einwand nichtig. Und wenn sich dieser für seinen Satz „omnia in Deo esse“ auf den Apostel Paulus beruft, so gibt Leibniz dessen Ausspruche die Interpretation der scholastischen Theologie: „Dici potest utique, omnia unum esse, omnia in Deo esse, quemadmodum effectus in causa sua plena continetur, et proprietas alicuius subiecti in eiusdem subiecti essentia“[59]. Freilich in der Welt eine Proprietät des göttlichen Wesens zu sehen, hat der Scholastik fern gelegen; strenggenommen ist damit der

[59]) I, 129.

Pantheismus gelehrt. Aber es wäre töricht, darauf hin Leibniz einen Pantheisten zu nennen. Ich glaube der Wahrheit näher zu kommen als Ludwig Stein, der von einer drei Jahre (1676—1679) währenden freundlichen Gesinnung Leibnizens gegen Spinoza spricht, wenn ich sage: die äußere Ähnlichkeit, die zwischen dem spinozistischen Wortegebrauch und der altüberkommenen theologisch-scholastischen Terminologie besteht[60]) (verbunden mit dem Mangel an tieferer Kenntnis der Scholastik), hat Leibniz Ausdrücke gebrauchen lassen, die er bei schärferem Nachdenken mit seiner Grundanschauung nicht hätte in Übereinstimmung hätte bringen können.

Stein begründet seine Anschauung ganz besonders mit einem Briefe Leibnizens an den schon oben genannten Herman Konring aus dem Jahre 1678[61]). Hier betont Leibniz mit besonderem Eifer die Berechtigung der mechanischen Welterklärung. Machen wir uns eben den Zusammenhang klar. Konring zeigt sich in seinen an Leibniz gerichteten Briefen als ein kränkelnder alter Mann, der mit Mißmut die junge Welt betrachtet, welche nicht mehr voll Eifer den herrlichen Aristoteles studiert, sondern den Männern der Empirie uneingeschränktes Lob spendet. Er erklärt, man könne sich keinen törichteren Satz denken als den, dass alles mechanisch geschieht. Solcher Anschauung gegenüber regt sich nun in Leibniz der Stolz des modernen Naturforschers: die neue Richtung wird Bestand haben „nisi forte homines iuventa fruge ad glandes et a rebus ad voces redituros putas. Quod non est metuendum, nisi nora forte barbaries ingruat, quae noctem inducat rebus humanis.“ Und wenn ein Engel vom Himmel käme und wollte mir die Natur der Farben klar und deutlich auseinander setzen; er wird nichts ausrichten, wenn er mir mit Formen und Fakultäten käme[62]). Gewiß sind hier die Ausdrücke besonders

---

[60]) Vgl. hierzu den Aufsatz von Freudenthal über Spinozas Verhältnis zur Scholastik.

[61]) I, 194—199.

[62]) Stein meint, diese Wendung zeuge von kirchlicher Unbefangenheit (S. 74); sie ist aber offenbar die Reminiszenz an eine Stelle im Galaterbriefe des Apostels Paulus (I, 8).

stark gewählt, aber ganz dieselben Gedanken hat Leibniz ermüdend oft in einer Zeit wiederholt, in der seine Orthodoxie auch für Stein unverdächtig ist. Man hatte gar keinen Anlaß, auf diesen Brief hin Leibnizen der Gefolgschaft Spinozas zu bezichtigen, selbst wenn darin kein einziger Gedanke der Teleologie stünde: es handelt sich ja um den Meinungsaustausch zwischen Naturforschern. Nun finden wir aber selbst hier ein Bekenntnis des Leibniz gegen die Absolutheit der mechanischen Notwendigkeit: „Omnia fieri Mechanice in natura, id est certis legibus Mathematicis a Deo praescriptis, nescio cur inter absurdissima numeres.“ Und gleich darauf wiederholt Leibniz ausdrücklich ein schon in einem früheren Briefe ausgesprochenes freundliches Urteil über die scholastische Metaphysik: „Scripseram Tibi me credere in illis extare multas praeclaras demonstrationes metaphysicas, dignas quae a barbarie et confusione purgarentur.“

Noch einige schlagende Beweise dafür, daß Leibniz den theologischen Standpunkt auch in den in Rede stehenden Jahren nicht verlassen hat, entnehmen wir den von Stein seinem Buche beigefügten Ineditis. So schreibt Leibniz am 4. Februar 1678, von der Ethik Spinozas handelnd[63]): „J'y trouve quantité de belles pensées conformes aux miennes, comne scavent quelquesuns, de mes amis qui l'ont aussi esté de Spinoza. Mais il y a aussi des paradoxes que je trouve ny véritables ny même plausibles. Comme par exemple: non nisi unicam esse substantiam, nempe Deum; creaturas esse modos sive accidentia Dei; mentem nostram nihil amplius percipere post hanc vitam; Deum ipsum cogitare quidem sed tamen nec intelligere nec velle; omnia fieri fatali quadam necessitate; Deum non agere ob finem sed quadam naturae necessitate, quod est verbo relinquere, re tollere providentiam et immortalitatem. Je tiens ce livre dangereux pour des gens qui se voudront donner la peine de l'approfondir, car les autres n'ont garde de l'entendre.“ Dieser Urkunde gegenüber hilft sich Stein mit der Bemerkung, daß sie für einen sehr Orthodoxen bestimmt gewesen sei[64]). Es

[63]) Stein, a. a. O., S. 307—308.
[64]) A. a. O. S. 268.

ist ja sicher, daß Leibniz diesen Brief nicht ohne Rücksicht auf den Empfänger abgefaßt hat; aber das geht denn doch viel zu weit, anzunehmen, er habe ihn direkt gegen seine Überzeugung geschrieben. Er macht ja doch auch gar kein Hehl daraus, daß er Spinoza für einen bedeutenden Geist hält. Leibniz lügt nicht, sondern er spricht als ein Kind seiner Zeit; es widerstrebt ihm innerlich, den Kirchenglauben preiszugeben; er hält an ihm fest, wenn er auch im Tiefsten nicht davon bewegt ist.

Auch der Brief an den Herzog Johann Friedrich aus dem Jahre 1677[65]) enthält der Anerkennung für den Spinoza genug — warum nun alle Widersprüche gegen den Pantheisten mit dem billigen, so wenig psychologischen Worte Tendenz abtun?

Überall bisher ist uns Leibniz nicht als Theologe im eigentlichen Sinne entgegengetreten, sondern als Gelehrter, der in einer religiös wirren Zeit aus seiner kirchlichen Überzeugung kein Hehl macht und durch sie innerhalb gewisser Grenzen in seinem Denken bestimmt ist. Kein Zweifel, daß damit ein Band gegeben ist, das Leibniz mit den Philosophen des katholischen Mittelalters verknüpft. Aber in solcher Beziehung muß schließlich jeder Rechtgläubige mit der Scholastik stehen; es ist ein durchaus nicht für Leibniz charakteristisches Verhältnis.

Indessen, wir lernen unsern Philosophen auch in recht theologische Probleme vertieft kennen aus der Theodizee. Hier wird sich uns am deutlichsten zeigen, einesteils wieviel Leibniz von der scholastischen Philosophie wirklich gekannt hat, andernteils wieweit ein eigentliches, engeres Verhältnis zwischen ihm und den Mittelalterlichen besteht.

Es handelt sich in der Theodizee um eine Apologie im grösseren Stile, um einen Versuch, zwischen Glauben und Wissen einen Ausgleich herbeizuführen. Leibniz schickt den Untersuchungen über das Problem des Bösen eine Abhandlung voraus, in der er die Grundsätze aller Apologie festlegt. Er steht auf dem Standpunkte, dass Glauben und Wissen in Wahrheit einander niemals widerstreiten. Wenn an irgend einer Stelle der Schein des Wider-

---

[65]) A. a. O. S. 300—305.

spruches entsteht, so liegt das daran, dass wir ein Erfahrungsgesetz zu absoluter Notwendigkeit verallgemeinern. Gegen die Vernunft ist ein Satz nur, wenn er „einfachen Begriffen, notwendigen Wahrheiten und demonstrativen Folgerungen" widerspricht, kurz mit der Logik nicht in Einklang gebracht werden kann. Wenn Bayle sagt, man müsse, um an die Mysterien glauben zu können, auf einige Grundsätze der Vernunft verzichten, so erklärt Leibniz, dass das nur solche Grundsätze sind „qui nous font juger sur les apparences on suivant le cours ordinaire des choses".

Leibniz spricht hier als Schüler Descartes': er trennt völlig zwischen Vernunft- und Erfahrungserkenntnis; nur jene, in gänzlicher Geschiedenheit von der Erfahrung, soll zu absoluten Ergebnissen gelangen.

(Fortsetzung folgt.)

VI.

Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon.

Von

Otto Baensch (Berlin.)

Unter den mir bekannt gewordenen Erklärungen zu dem Schlußmythos von Platons Phaidon[1]) habe ich keine gefunden, in der der Versuch gemacht würde, nach der dort gegebenen phantastischen Beschreibung der Unterwelt ein anschaulich klares auch die Details einbeziehendes Bild zu entwerfen. Die Interpreten begnügen sich damit, mehr oder weniger ausführlich einzelne Stellen zu besprechen, ohne daß man aus diesen Besprechungen, selbst da, wo sie kein Mißverständnis verraten, ersehen könnte, ob oder inwieweit es ihren Verfassern gelungen ist, auch von dem Ganzen eine deutliche und zutreffende Vorstellung zu gewinnen.

In dem vorliegenden Aufsatz soll der schwierige Abschnitt einmal nach seinem Gesamtsinn gewürdigt werden.

Um hierbei möglichste Klarheit zu erreichen, schien mir die Heranziehung zeichnerischer Darstellungsmittel unerläßlich zu sein. Ich habe deswegen auf die Anfertigung der beigefügten Figuren[2])

[1]) Ich erwähne davon: Olympiodori Scholia in Platonis Phaedonem ed. Finckh. Heilbronn 1847. — Pl. Dialogi selecti, cura Heindorfii Vol. IV pars prior Berol. 1809. — Pl. Phaedo ed. Wyttenbach Lps. 1825. — Fr. Asti Annotationes in Pl. Opera Tom. II, Lps. 1832. — Pl. Opera ed. Stallbaum Vol. I. Sect. II, Gothae et Erfordiae 1834. — Hermann Schmidt, Kritischer Kommentator zu Platons Phaedon Teil II, Halle 1852.

[2]) Für deren sachgerechte, getreu nach meinen Angaben erfolgte Ausführung ich dem Architekten Herrn Dr. phil. Paul Wenz in München zu Danke verpflichtet bin.

den Hauptwert gelegt, und ich denke, daß sie meine Ansicht aufs unzweideutigste und besser, als eine, wenn auch noch so langatmige, bildlose Auseinandersetzung es vermöchte, zum Ausdruck bringen werden. Mit ihrer Hilfe werde ich Platons Schilderung, die ich wörtlich citiere, kurz erläutern, indem ich den Citaten da

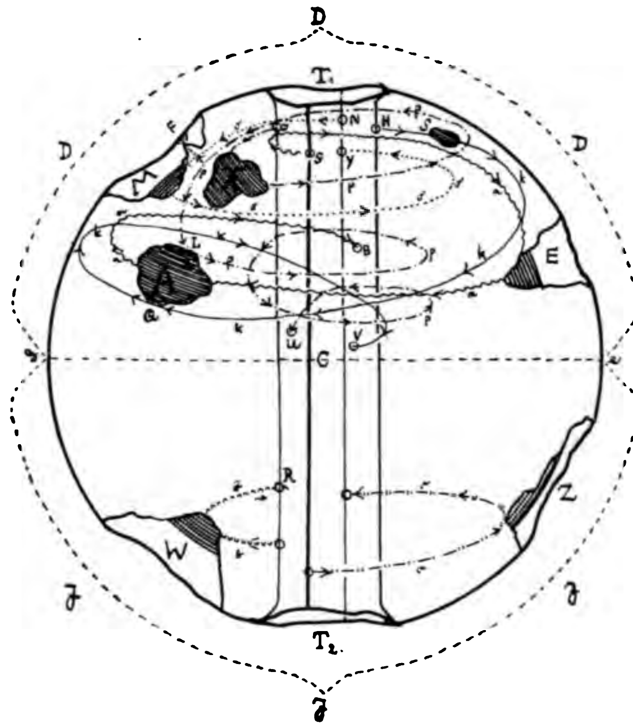


Fig. I.

und dort einen Hinweis auf die Figuren in Klammern zusetze, und ich hoffe, man wird dann ohne Mühe imstande sein, sich an den Figuren das Wesentliche anschaulich zu vergegenwärtigen. Die solchermaßen herbeigeführte unmittelbare Beziehung zwischen den Textworten und der Auslegung, die ihnen durch meine Zeichnungen zuteil wird, dürfte zugleich geeignet sein, die Beurteilung meines Standpunktes zu erleichtern.

Zum Schluß gehe ich dann noch mit ein paar Bemerkungen auf eine Stelle in der Meteorologie des Aristoteles[3]) ein, an der dieser die hier behandelte Partie aus dem Phaidon kritisch bespricht und dabei eine Auffassung bekundet, die von der meinigen in einem wichtigen Punkte abweicht (vorausgesetzt, daß die Überlieferung richtig ist, was ich zweifelhaft zu machen wünsche).

Zunächst ein Wort über die beiden Figuren:



Fig. II.

Fig. II ist eine Projektion der oberen Hälfte von Fig. I (*D*) auf die Horizontalebne (*d e*); sie stellt mithin nur in Fig. I bereits Enthaltenes dar, und deswegen ist mit den gleichen Buchstaben in beiden Figuren derselbe Sinn zu verbinden. Ich lasse ein Verzeichnis sämtlicher benutzter Buchstaben und ihrer Bedeutungen folgen:

A = Acherusischer See.
a = Acheron. (~~~~~)
B = Einmündung des Acheron in den Tartaros (*T*).

[3]) Buch II. Kap. 2. Seite 355 b 32 ff.

b = Ein Fluß, der auf derselben Seite, auf der er den Tartaros (T) verlässt, in diesen wieder zurückkehrt (◡◡◡◡◡◡).
C = Erdmittelpunkt.
c = Ein Fluß, der auf der Seite, die seinem Ausfluß aus dem Tartaros (T) gegenüberliegt, in diesen wieder zurückkehrt (—..—..—.:).
D = Diesseitige Erdhalbkugel (in Bezug auf den Wohnsitz der Menschen M).
d—e = Projektionsebne der Figur II.
E = Eine Erdhöhle, die enger und tiefer ist, als die der Menschen (M).
F = Ein feuerspeiender Berg.
G = Ausfluß des Acheron (a) aus dem Tartaros (T).
H = Ausfluß des Kokytos (k) aus dem Tartaros (T).
I = Ausfluß des Pyriphlegethon (p) aus dem Tartaros (T).
J = Jenseitige Erdhalbkugel (in Bezug auf M).
k = Kokytos (———).
L = Berührung des acherusischen Sees (A) durch den Pyriphlegethon (p).
M = Erdhöhle der Menschen.
N = Ausfluß des Okeanos (o) aus dem Tartaros (T).
o = Okeanos (......).
p = Pyriphlegethon (—.—.—.).
Q = Berührung des acherusischen Sees (A) durch den Kokytos (k).
R = Mündung des Flußes b in den Tartaros (T).
S = Styx.
T = Tartaros, durch die Erde hindurchgehende Höhle von T_1—T_2.
U = Mündung des Pyriphlegethon (p) in den Tartaros (T).
V = Mündung des Kokytos (k) in den Tartaros (T).
W = Erdhöhle, die weiter und tiefer ist, als die der Menschen (M).
X = Feuersee des Pyriphlegethon (p).
Y = Mündung des Okeanos (o) in den Tartaros (T).
Z = Erdhöhle, die weiter und flacher als die der Menschen (M) ist.

Nach dieser vorläufigen Orientierung gehe ich nunmehr zu den Ausführungen des Phaidon selbst über.

Seite 108 E ff. erzählt Sokrates, er habe sich davon überzeugen lassen, dass die Erde eine frei und ruhig im Weltenraum schwe-
109 A bende Kugel sei. „Dann auch, daß sie sehr groß sei, und daß
B wir, die vom Phasis bis an die Säulen des Herakles reichen, nur in einem sehr kleinen Teile, wie Ameisen oder Frösche um einen Sumpf, so wir um das Meer herum wohnen (in M), viele andere aber anderwärts an vielen solchen Orten (wie in W, Z, oder E). Denn es gebe überall um die Erde her viele Höhlungen und mannigfaltige von Gestalt und Größe (worunter sich auch M, W, Z und

E befinden), in welchen Wasser und Nebel und Luft zusammengeflossen sind, die Erde selbst aber (d. h. die Oberfläche der Erde) liege rein in dem reinen Himmel, in welchem auch die Sterne
sind, und den die meisten, welche über dergleichen zu reden C
pflegen, Äther nennen."[*]) Auf dem Boden der Höhlen befänden sich Gewässer und andere Flüssigkeiten; ausgefüllt bis zum Rande wären sie von der Luft. „Wir nun merkten es nicht, daß wir nur in diesen Höhlungen der Erde wohnten und glaubten oben auf der Erde zu wohnen, wie wenn ein mitten im Grunde der See Wohnender glaubte, oben an dem Meere zu wohnen, und weil er durch das Wasser die Sonne und die andern Sterne sähe, das Meer für den Himmel hielte." Ebenso glaubten auch wir oben auf der
Erde zu wohnen und „nennten die Luft Himmel, als ob diese der D
Himmel wäre, durch welchen die Sterne wandeln". Für die Be-
wohner der wirklichen Erdoberfläche sei die Luft, „was uns Wasser 111 A
und Meer ist für unsere Bedürfnisse, und was uns die Luft, das sei jenen der Äther".

Seite 111 C fährt Sokrates dann fort: „So demnach sei die C
ganze Erde geartet und was sie umgibt; rund umher auf ihr aber gebe es nach Maßgabe ihrer Höhlung viele Orte, einige tiefer und weiter geöffnet (wie *W*), als der in welchem wir wohnen (*M*), andere wiederum tiefer, aber mit einer engeren Öffnung, als die
unser Ort hat (wie *E*); und welche sind wohl auch flacher, und D
dabei doch breiter, als der hiesige (wie *Z*). Alle diese nun wären unter der Erde vielfältig gegeneinander durchgebohrt, enger und weiter, so daß sie Durchgänge haben unter sich, durch welche dann vieles Wasser aus einem in den andern fließt, wie in Becher (so z. B. aus T_2 durch *b* in *W*), und daß es unversiegliche Ströme von unübersehbarer Größe unter der Erde gebe (wie *a*, *b*, *c*, *k*, *o* und *p*) von warmen Wassern und kalten, und vieles Feuer (wie in *X*) und große Ströme von Feuer, viele auch von feuchtem
Schlamm, teils reinerem, teils schmutzigerem, wie in Sikilien die E
vor dem Feuerstrom sich ergießenden Ströme von Schlamm und der Feuerstrom selbst, von denen alle Örter erfüllt werden, je

[*]) Ich citiere nach der Übersetzung Schleiermachers, Berlin 1826. Seite 109 ff.

nachdem jeder jedesmal seinen Umlauf nimmt. Und dieses alles bewege hinauf und hinunter gleichsam ein in der Erde befindliches Hebewerk;[5]) dieses Hebewerk aber bestehe durch folgende Einrichtung ungefähr. Einer nämlich von diesen Erdspalten (näm-
112 A lich T) ist auch sonst der größte und quer durch die ganze Erde gebohrt (von T_1 bis T_2). Dieser ist nun, wie Homeros davon singt:

Ferne, wo tief sich öffnet der Abgrund unter der Erde,

derselbe, den anderwärts er und auch sonst viele andere Dichter den Tartaros genannt haben. In diesen Spalt nun strömen alle Flüsse, und strömen auch wieder (d. h. nachdem ihre Gewässer im Tartaros zu ihrer Ausflußstelle zurück emporgehoben sind, was sogleich klar werden wird) von ihm aus (wie a, b, c, k, o, p); und alle werden so, wie der Boden, durch welchen sie strömen. Die Ur-
B sache aber, warum alle Ströme von hier ausfließen und auch wieder hinein, ist, daß diese Flüssigkeit keinen Boden hat und keinen Grund. Daher schwebt sie und wogt immer auf und ab (von T_2 nach T_1 und von T_1 nach T_2, so dass sie sich abwechselnd in D und in J befindet) und die Luft und der Hauch um sie her thut dasselbe. Denn dieser begleitet sie, sowohl wenn sie in die jenseitigen Gegenden der Erde strömt (also nach T_2 zu über C in J), als wenn in die diesseitigen (also nach T_1 zu über nach C in D). Und so, wie der Hauch der Atmenden in beständiger Bewegung immer einströmt und ausströmt: so auch dort bildet der mit der Flüssigkeit wogende Hauch heftige und gewaltige Winde, sowohl im Hineingehen (also wenn es von T_1 oder T_2 nach C zu geht) als im Herausgehen (wenn es von C aus nach T_1 oder T_2 hin geht. Die Luftmeere bei T_1 und T_2 sind sonach als sehr stürmisch anzusehen). Wenn nun strömend das Wasser nach der Gegend hin
C ausweicht, welche unten genannt wird (also über C hinaus nach T_2 zu, innerhalb von J): so fließt es in das Gebiet der dortigen

[5]) αἰώρα; Schleiermacher übersetzt: „Schaukel“, wohl an Olympiodors (a. a. O. Seite 168) Erklärung durch ἀντιταλάντωσις denkend. Das später zweimal vorkommende, von Schleiermacher durch „pumpen“ treffend wiedergegebene ἐπαντλεῖν, das zuerst auch durch ὥσπερ als Gleichnis eingeführt wird, scheint ein einheitliches Bild anzudeuten und legt daher den Gedanken an ein Wasserhebewerk näher.

Ströme, und füllt es an, wie beim Aufpumpen[6]) (es würde also in Ströme wie *b* und *c* einfließen). Wenn es aber von dort (von *J*) wiederum sich wegzieht, so erfüllt es dann die hiesigen (die in *D*, also solche, wie *a*, *k*, *o*, *p*)[7]). Diese, wenn sie erfüllt sind, strömen durch die Kanäle und die Erde; und wenn sie jeder in die Gegenden kommen, wohin sie jedesmal geleitet werden, so bilden sie Meere und Seen (wie *o* in *M*, *a* in *A*, *p* in *X*, *k* in *S*, *b* in *W*, *c* in *Z*) und Flüsse und Quellen. Von da tauchen sie nun wieder unter die Erde, und teils längere und mehrere Gegenden durch- D
ziehend (wie *a*, *p*, *k*), teils wenigere und kürzere (wie *b* und *c*) ergießen sie sich alle wieder in den Tartaros, einige viel weiter unten, als wo sie aufgepumpt[8]) wurden (wie *k* oder *p*), andere nicht soviel (wie *o*), aber unterhalb ihres Ausflusses fließen sie alle ein (also immer liegt die Mündung zwischen dem Ausfluß und dem Punkte *C*); und einige fließen ein gerade gegenüber der Stelle, wo sie ausgeflossen sind[9]) (wie *c*), andere auf der nämlichen Seite (wie *b*). Ja es gibt auch welche, die im Kreise herumziehen, ein (wie *o*) oder mehrere Male (wie *p*) sich um die Erde winden, wie Schlangen, und dann möglichst tief gesenkt (wie *p* und *k*) sich wieder hineinergießen. Möglich ist aber von beiden Seiten nur, sich bis zur Mitte herabzusenken (also von E
T_1 oder T_2 bis *C*), weiter nicht (es kann somit kein in *J* entspringender Fluß in *D* münden und umgekehrt; die sämtlichen Flüsse des Erdinnern zerfallen daher in zwei Flußsysteme, das in *D* und das in *J* vgl. oben 112 C). Denn für beiderlei Ströme (d. h. einerseits für die zu dem Flußsystem in *D* und andrerseits

[6]) Aufpumpen gibt das ἐπαντλεῖν noch genauer wieder, als Schleiermachers eben citierte Übersetzung durch „pumpen".

[7]) Man hat später ansprechend gemeint, Platon habe in diesem Auf- und Abwogen der Tartarosgewässer die Ursache von Ebbe und Flut gesehen, (vgl. Stobaeus Lib. I cap. XXXVIII 5). In Platons Ausführungen selbst ist darauf mit keinem Worte hingedeutet.

[8]) Schleiermacher übersetzt „ausgepumpt" und liest daher wohl mit Heindorf (Seite 242) ἐξηντλεῖτο. Doch ist diese Textänderung zurückzuweisen, wie Stallbaum (Seite 241) und Schmidt (Seite 101—103) gezeigt haben.

[9]) Ich folge hier, wie auch Schanz (Platonis Opera I 177) der Textänderung, die Ast (Seite 813) vorgeschlagen hat; also statt ᾗ εἰσρεῖ ἐξέπεσεν lese ich ᾗ ἐξέπεσεν εἰσρεῖ.

für die zu dem Flußsystem in *J* gehörigen) geht das jenseitige (also für die in *D* das Gebiet von *J*, für die in *J* das Gebiet von *D*) wiederum aufwärts.

So gibt es nun gar viele andere große und verschiedene Ströme; unter diesen vielen aber gibt es vorzüglich vier, von denen der größte und der am äußersten im Kreise herumfließende der sogenannte Okeanos (*o*) ist (von ihm wird natürlich das Meer in *M* versorgt, was ich daher auch angedeutet habe); diesem (den ich bei *N* aus dem Tartaros ausfließen lasse) gegenüber (also bei *G*) und in entgegengesetzter Richtung fließend (also in der Richtung der Uhrzeigerbewegung, wenn *o*, wie in Fig. II, in dem entgegengesetzten Sinne herumfließt) ist der Acheron (*a*), welcher durch viele andere wüste Gegenden fließt (so z. B. auch durch *E*), vorzüglich
113 A aber auch unter der Erde fortfließend in den acherusischen See (*A*) kommt, wohin auch der meisten Verstorbenen Seelen gelangen, und nachdem sie gewisse bestimmte Zeiten dort geblieben, einige länger, andere kürzer, dann wieder ausgesendet werden zu den Erzeugungen der Lebendigen (natürlich muß, nach 112 A, wie jeder andere Fluß, so auch der Acheron in den Tartaros zurückkehren; obgleich Platon es nicht ausdrücklich sagt, habe ich es in den Figuren angedeutet und den Acheron bei *B* münden lassen). Der dritte Fluß (*p*) strömt aus in der Mitte zwischen diesen beiden (also bei *I*) und ergießt sich unweit seiner Quelle in eine weite mit einem gewaltigen Feuer brennende Gegend, wo er einen See bildet (*X*), größer als unser Meer und siedend von Wasser und Schlamm. Von hier aus bewegt er sich dann im Kreise herum
B trübe und schlammig, und indem er sich um die Erde herumwindet, kommt er nächst andern Orten auch an die Grenzen (bei *L*) des acherusischen Sees (*A*), jedoch ohne daß ihre Gewässer sich vermischten. Und nachdem er sich oftmals unter der Erde herumgewunden, ergießt er sich zu allerunterst in den Tartaros (bei *U*). Dies ist der, den man den Pyriphlegethon (*p*) nennt, von welchem auch die feuerspeienden Berge, wo sich deren auf der Erde finden (wie bei *F*) kleine Teilchen heraufblasen[10]). Diesem (d. h. seiner

[10]) Da der Pyriphlegethon als Strafaufenthalt für heilbare Sünderseelen dient, so läßt sich die Behauptung eines Zusammenhanges zwischen ihm und

Ausflußstelle *I*) wiederum gegenüber (also bei *H*) strömt der vierte (*k*) aus, zuerst in eine furchtbare und wilde Gegend, wie man sagt, und die von Farbe ganz und gar dunkelblau ist, welche sie C
(wohl die Dichter vgl. 112 A) die stygische nennen und den See, welchen der Fluß einströmend bildet, den Styx (*S*). Nachdem sich dieser nun hier hineinbegeben, und gewaltige Kräfte aufgenommen in sein Wasser, geht er unter die Erde, windet sich herum, nimmt den entgegengesetzten Weg wie der Pyriphlegethon[11]) (verhält sich zu diesem also hinsichtlich der Richtung seines Laufs, wie der Acheron zum Okeanos) und trifft auf den acherusischen See (*A*) an der gegenüberliegenden Seite (bei *Q*). Und auch dieser vermischt sein Wasser mit keinem andern (vor allem bei *Q* nicht mit *a* oder gar mit *p*), sondern geht ebenfalls im Kreise herum und ergießt sich wieder in den Tartaros (bei *V*) gegenüber dem Pyriphlegethon. Sein Name aber heißt, wie die Dichter sagen, Kokytos."

Damit ist die Beschreibung der Unterwelt beendigt. Sokrates bespricht dann die verschiedenen Schicksale, denen die Seelen der Verstorbenen je nach ihrer moralischen Qualität entgegengehen, wobei denn auch die geschilderten Orte teilweise von Bedeutung sind. Was davon hier in Betracht kommt, ist das folgende: „Die D
dafür erkannt werden, einen mittelmäßigen Wandel geführt zu haben, begeben sich auf den Acheron (*a*), besteigen die Fahrzeuge, die es da für sie gibt, und gelangen auf diesen zu dem See (*A*). Hier wohnen sie und reinigen sich, büßen ihre Vergehungen ab, wenn einer sich irgendwie vergangen hat, und werden losgesprochen, wie sie auch ebenso für ihre guten Taten den Lohn erlangen, E

---

den Vulkanen als eine Anticipation der patristischen Ansicht von dem Zusammenhange zwischen dem Fegefeuer und den Vulkanen betrachten, einer Ansicht, die z. B. Tertullian vertreten hat, und auf die neuerdings Prof. Bautz in Münster in praktisch-asketischer Absicht zurückgekommen ist; vgl. Harnack in der Christlichen Welt, Jahrgang 14 (1900) Seite 61 (18. Jan.).

[11]) χωρεῖ ἐναντίως. Schleiermacher übersetzt: „kommt dem Pyriphlegethon gegenüber wieder hervor". Die oben gegebene Übersetzung scheint mir den Sinn der Stelle richtiger wiederzugeben. Von Hervorkommen kann höchstens beim Auftauchen des Kokytos am acherusischen See die Rede sein; das wird gleich darauf besonders erwähnt.

jeglicher nach Verdienst. Deren Zustand aber für unheilbar er-
kannt wird wegen der Größe ihrer Vergehungen, weil sie etwa
häufigen und bedeutenden Raub an den Heiligtümern begangen,
oder viele ungerechte und gesetzwidrige Mordtaten vollbracht,
oder anderes, was diesem verwandt ist, die wirft ihr gebührendes
Geschick in den Tartaros, aus dem sie nie wieder heraussteigen.
Die hingegen heilbare zwar, aber doch große Vergehungen be-
gangen zu haben erfunden werden, wie die gegen Vater oder
Mutter im Zorn etwas Gewalttätiges ausgeübt und es in ihrem
114 A späteren Leben bereut haben oder auf diese oder andere Weise
Mörder geworden sind, diese müssen zwar auch in den Tartaros
stürzen, aber wenn sie hineingestürzt und ein Jahr darin gewesen
sind, wirft die Welle sie wieder aus, die Mörder in den Kokytos
(k), die aber gegen Vater und Mutter sich versündigt, in den
Pyriphlegethon (p). Wenn sie nun auf diesen fortgetrieben an
den acherusischen See (A) kommen (die auf k Fortgetriebenen bei
Q, die auf p bei L): so schreien sie da, und rufen die, welche
von ihnen getötet worden sind oder frevelhaft behandelt. Haben
B sie sie nun herbeigerufen, so flehen sie und bitten, sie möchten
sie lassen in den See aussteigen und sie dort aufnehmen. Wenn
sie sie nun überreden, so steigen sie aus, und ihre Übel sind am
Ende; wo nicht, so werden sie wieder in den Tartaros getrieben,
und aus diesem wieder in die Flüsse, und so hört es nicht auf
ihnen zu ergehen, bis sie diejenigen überreden, welchen sie Un-
recht getan haben. Denn diese Strafe ist ihnen von den Richtern
angeordnet. (Sie werden also beständig einesteils von I über L
nach U, von da wieder hinauf nach I, wieder nach L u. s. w.,
andernteils von H über Q nach V, von da wieder hinauf nach H,
wieder nach Q u. s. w. getrieben). Die aber ausgezeichnete Fort-
schritte in heiligem Leben gemacht zu haben erfunden werden,
dies endlich sind diejenigen, welche von allen diesen Orten in der
Erde frei und losgesprochen, wie von Gefängnissen, hinauf in die
C reine Wohnung gelangen und auf der Erde ihre Behausung er-
halten.“ —

Ich wende mich nun zu der bereits im Anfang angekündigten Erörterung der Stelle in Aristoteles’ Meteorologie II 2. Aristoteles

sucht in diesem Kapitel nachzuweisen, daß das Meer der natürliche „Ort“ des Wassers sei. Dieser seiner Meinung widerspricht „das in dem Phaidon über die Flüsse und das Meer Geschriebene“, wonach das Meer nur ein See des Okeanos ist, und als das Urprinzip aller Flüssigkeiten der Tartaros gilt. Aristoteles unternimmt es daher, die Unmöglichkeit dieser Vorstellungsweise aufzuzeigen. Er schickt seiner Argumentation jedoch erst eine kurze Darstellung der bekämpften Lehre voraus.

Diese Darstellung nun weicht so wie sie vorliegt in einem wesentlichen Stück von der hier gegebenen Interpretation der platonischen Ausführungen ab; und zwar handelt es sich um den Sinn des Wortes καταντικρύ. Aristoteles reproduziert Platons Satz: „καὶ ἔνια μὲν (sc. τῶν ῥευμάτων) καταντικρύ ᾗ ἐξέπεσεν εἰσρεῖ, ἔνια δὲ κατὰ τὸ αὐτὸ μέρος“[12]) folgendermaßen: πάντα (τὰ ῥεύματα) πάλιν κύκλῳ περιάγειν εἰς τὴν ἀρχήν, ὅθεν ἤρξαντο ῥεῖν, πολλὰ μὲν καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν τόπον, τὰ δὲ καὶ καταντικρὺ τῇ θέσει τῆς ἐκροῆς, οἷον εἰ ῥεῖν ἤρξαντο κάτωθεν, ἄνωθεν εἰσβάλλειν“[13]). Der Kommentator Alexander von Aphrodisias setzt das weitläufiger auseinander: „πάντα δὲ (τὰ ῥεύματα) ῥεῖν τε πάλιν καὶ ἐπανιέναι ἐπὶ τὴν ἀρχήν, ὅθεν ἤρξατο ῥεῖν, τουτέστι τὸν Τάρταρον, πολλὰ μὲν κατὰ τὸ αὐτὸ περιόντα πάλιν καὶ ἐκδιδόντα ὅθεν καὶ τὴν ἀρχὴν ἀπερρύη (ἐπὶ γὰρ τὸ πρὸς ἡμᾶς μέρος τοῦ κέντρου), τὰ δὲ καὶ κατὰ τὸν ἀντικρὺ τόπον τῆς ἐκροῆς, ἕως (ὡς?) περιελθόντα τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην ἀπὸ τῶν κάτωθεν ὡς πρὸς ἡμᾶς ἐμβάλλειν εἰς αὐτὸν ἢ κἂν κάτωθεν ἤρξατο ῥεῖν, ἄνωθεν πάλιν ἐμβάλλειν εἰς αὐτὸν ἀπὸ τῶν πρὸς ἡμᾶς“[14]) Nach dieser Auffassung würde sonach ein Fluß, der seiner Ausflußstelle gegenüber mündet, wenn er in *D* entspringt, in *J*, wenn er in *J* ententspringt, in *D* münden müssen. Es wäre also möglich, daß ein Fluß z. B. von *I* nach *R*, oder von *R* nach *I* strömte.

Zunächst ist zu fragen, ob die übrigen Stellen, an denen Platon in dem behandelten Abschnitt das Wort καταντικρύ ge-

[12]) 112 D.

[13]) 356 a 8—11.

[14]) Alexandri in Aristotelis Meteorologicorum Libros Commentaria ed. Hayduck. Berlin 1899. Seite 75 f. Kürzer, doch in der Sache ebenso Olympiodor vgl. Olympiodori in Aristotelis Meteora Commentaria ed. Stüve. Berlin 1900. Seite 147. Heindorf p. 242 schließt sich dieser Deutung an.

braucht, mit dieser Deutung leichter verständlich zu machen sind. Ich glaube nicht, daß man das wird sagen können. Ließe man den Acheron statt in *D* in *J* entspringen (112 E), so müßte der Pyriphlegethon, der zwischen ihm und dem Okeanos in der Mitte ausfließt (113 A), in der Nähe von *C* den Tartaros verlassen; es wäre dann aber nicht begreiflich, wie ihm seine zahlreichen Windungen (113 B) räumlich möglich sind, wenn man nicht annimmt, daß er erst weit jenseits von *C* wieder in den Tartaros zurückkehrt. Und für den ihm gegenüber, also der Voraussetzung nach in gleich geringem Abstand von *C* in der andern Erdhälfte entspringenden Kokytos gälte ähnliches. Ferner müßte der acherusische See, um vom Pyriphlegethon und vom Kokytos gestreift werden zu können, unter solchen Umständen in der Nähe der Grenze der beiden Erdhälften gelegen sein. Platon hat aber nach keiner dieser Richtungen hin einen Wink gegeben, was bei einer derartig komplizierten Lage der Dinge doch zu erwarten gewesen wäre.

Erscheint somit die aristotelische Deutung des *καταντικρύ* hiernach als nicht besonders wahrscheinlich, so erweist sie sich geradezu als falsch gegenüber den ausdrücklichen Worten Platons: „δυνατὸν δέ ἐστιν ἑκατέρωσε μέχρι τοῦ μέσου καθιέναι, πέρα δ᾽οὔ· ἄναντες γὰρ πρόσω ἀμφοτέροις τοῖς ῥεύμασι τὸ ἑκατέρωθεν γίγνεται μέρος“ [15]).

Es ist nun sehr merkwürdig, daß Aristoteles in unmittelbarem Anschluß an die verfehlte Interpretation des *καταντικρύ* die Worte Platons, denen diese Interpretation unversöhnlich widerspricht, selbst etwas abgekürzt und umschrieben reproduziert: „εἶναι δὲ μέχρι τοῦ μέσου τὴν κάθεσιν· τὸ γὰρ λοιπὸν πρὸς ἄναντες ἤδη πᾶσιν εἶναι τὴν φοράν [16]). Wer an der Richtigkeit der Überlieferung festhalten will, ist hiernach gezwungen, Aristoteles nicht bloß ein Mißverständnis, sondern einen ganz offenkundigen Widerspruch vorzuwerfen, was man doch nicht gern wird tun wollen.[17])

---

[15]) 112 D. E. Ebenso urteilen Wyttenbach Seite 302. Stallbaum Seite 241 und Forster (nach Schmidt Seite 106).

[16]) 356 a 11—13.

[17]) Ein oberflächlicher Vermittlungsversuch von Schmidt Seite 107—109 verdient nicht bekämpft zu werden.

Ferner ist folgendes zu überlegen: In dem ersten Epicheirem[18]) sucht Aristoteles zu beweisen, daß Platon genötigt sei, ein Bergauffließen der Ströme anzunehmen. Nun kann unmöglich ein Strom von der einen Erdhälfte in die andere gelangen, ohne dabei bergauf zu fließen. Eine Erwähnung der κατακτικρύ mündenden Flüsse würde dem Beweise daher noch sehr viel mehr Gewicht verliehen haben. Allein Aristoteles deutet diese für seinen Zweck so willkommene Schwierigkeit gar nicht einmal an. Er hätte sich sonach, vorausgesetzt, daß seine Reproduktion der Schilderungen Platons richtig überliefert ist, eine wesentliche Verstärkung seines Arguments entgehen lassen, was einen Mangel an Scharfsinn und Schlagfertigkeit offenbaren würde, den man ihm ebenfalls nicht gern zutraut.

Alexander von Aphrodisias, der die Reproduktion des Aristoteles ohne Anstand als richtig hinnimmt und mit keiner Silbe verrät, daß ihm das Original gegenwärtig gewesen wäre[19]), hat diese Lücke aus eigenen Mitteln ergänzt. In seiner Erläuterung zum ersten Epicheirem sagt er nämlich: . . . εἰ οἱ ποταμοὶ εἰς τὸ μέσον καὶ εἰς τὸν Τάρταρον εἰσρέουσι, καὶ οὐκ ἀεὶ διὰ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ πολλάκις διὰ τῶν ἐναντίων ἐξῄεσαν, συμβήσεται αὐτοὺς συρρεύσαντας εἰς τὰ κοῖλα τῆς γῆς πάλιν ἀπὸ τούτων εἰς ὑψηλότερα ῥεῖν, ὅπως περιελθόντες ἔλθωσιν εἰς τὰ ἀντικείμενα τῶν ἀφ' ὧν ἀνέσχον· οὕτως δ' ἂν εἶεν πρὸς ἄναντες ῥέοντες, καὶ ἔσται τὸ „ἄνω τῶν ποταμῶν ῥέουσι πηγαί“.[20]) Diese Worte sollen dazu dienen, einen eventuellen Einwand Platons gegen die aristotelische Widerlegung zu entkräften, der sich möglicherweise auf den schon angeführten Satz: εἶναι δὲ μέχρι τοῦ μέσου τὴν κάθεσιν· τὸ γὰρ λοιπὸν πρὸς ἄναντες ἤδη πᾶσιν εἶναι τὴν φοράν gründen ließe! Alexander sucht also auch den Widerspruch, den Aristoteles in die platonische Theorie hineingetragen hat, sehr geschickt zu deren Ungunsten auszunutzen.

[18]) 356 a 14—19.

[19]) Auch Olympiodor, um das nebenbei zu bemerken, zeigt sich nicht sehr genau orientiert; so spricht er von 3 Flüssen statt von 4, den Okeanos vergessend (141). Doch liegt es bei ihm nicht an Unkenntnis, sondern an einem, alles sachliche Interesse zurückdrängenden Bestreben, Platons Worte allegorisch umzudeuten und so zu rechtfertigen, vgl. Seite 144.

[20]) Seite 76.

Warum sollte das Aristoteles nicht selbst getan haben? Es wird denn doch ein Grund dafür vorhanden sein, daß er in seiner Argumentation die von einer Erdhälfte zur andern fließenden Ströme und den mit ihrer Annahme verknüpften Widerspruch aus dem Spiele läßt. Nimmt man an, daß er, im Gegensatz zu Alexander, die eigenen Worte Platons genau im Kopfe gehabt hat, wie man wohl annehmen darf, und ferner, daß er sie auch richtig verstanden hat, wie man gern annehmen möchte, so wäre der Grund leicht anzugeben: Es würde eine causa deficiens sein: In Platons Schilderung ist von Strömen, die von einer Erdhälfte zur andern fließen, überhaupt nicht die Rede, ja sie werden von ihr sogar ausgeschlossen. Entscheidet man sich für diese Beantwortung der Frage, dann muß man freilich den kleinen Satz οἷον εἰ ῥεῖν ἤρξαντο κάτωθεν, ἄνωθεν εἰσβάλλειν aus dem Text des Aristoteles entfernen. Wer das nicht will, wird sich entschließen müßen, Aristoteles einen Lapsus und eine Ungeschicklichkeit auf einmal zuzumuten. Streicht man dagegen den Satz, so sind alle Schwierigkeiten beseitigt. Ich neige daher dazu, den kleinen Satz für eine frühzeitig in den Text eingedrungene verunglückte Erläuterungsbemerkung zu halten.

Der Eindringling scheint, wie ich hinzufügen will, noch später ungünstig auf den Text eingewirkt zu haben. Seite 356 a 16—17 lesen wir heute: οὐθὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται κάτωθεν ἢ ἄνωθεν. In dem Kommentar des Alexander heißt es an der entsprechenden Stelle[21]): οὕτως δὲ ῥέοντες οὐ μᾶλλον κάτω ἀπὸ τοῦ ἄνω ῥέουσιν ἢ ἄνω ἀπὸ τοῦ κάτω; Alexander hat also offenbar gelesen: οὐθὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται ἄνωθεν ἢ κάτωθεν, wie der Sinn es zweifellos erfordert. Dem Abschreiber, der die Umstellung auf dem Gewissen hat, wird sicherlich noch der störende kleine Satz, in dem κάτωθεν dem ἄνωθεν vorangeht, im Ohr geklungen haben. — Der humanistische Kommentator der Meteorologie, Franciscus Vicomercatus, hat übrigens versucht, die handschriftliche Lesart gegen Alexander in Schutz zu nehmen[22]). Er sieht sich dabei genötigt, den von

[21]) Seite 76.

[22]) Vgl. Vicomercati in IV libros Arist. Meteor. Commentarii. Venetiis apud Hier. Scotum M. D. LXV. Seite 105. — Ideler, in seiner Ausgabe der Meteorologie (Lips. 1834 I. 517), schließt sich, ohne eigenes hinzuzufügen, den Ausführungen von Vicomercatus an.

Alexander wie von Olympiodor als ein Ganzes betrachteten und als erstes Epicheirem behandelten Einwand in zwei besondere selbständige Einwände zu zerlegen, deren erster (356a 14—18) eine Schwierigkeit in dem „descensus" der Flüsse zum Tartaros, und deren zweiter (356a 18—19) eine solche in dem „ascensus" der Flüsse vom Tartaros zum Gegenstande hätte. Wäre das richtig, so würde Aristoteles die Wunderlichkeit begangen haben, die erste Schwierigkeit in die den angedeuteten Sinn nur sehr nebelhaft und unbestimmt ausdrückenden Worte: „οὐθὲν μᾶλλον ῥευσοῦνται κάτωθεν ἢ ἄνωθεν" zu fassen, um dann die zweite durch den Hinweis auf das ἄνω ποταμῶν aufs stärkste zu pointieren. Aber auch abgesehen hiervon ist die Interpretation unhaltbar, und Vicomercatus konnte nur deshalb auf sie verfallen, weil er die platonischen Ausführungen mißverstanden hat — worüber sich, wer will, bei ihm selbst vergewissern mag — und darum nicht imstande war, den Zielpunkt des aristotelischen Angriffs klar zu erkennen. Aristoteles sucht nachzuweisen, daß die Ströme, den Tartarosgewässern folgend, ab und an die Richtung ihres Laufs umkehren und den descensus in einen ascensus verwandeln müssen, daß also beispielsweise der Okeanos (*o*) einmal von *N* nach *Y*, ein andermal aber von *Y* nach *N* fließen würde. Dies ist ein durchaus einheitliches Argument; es zu zerteilen ist nicht statthaft. Und damit fällt dann die von Vicomercatus auf die Zerteilung gestützte Möglichkeit, die überlieferte Lesart aufrecht zu erhalten. Solange das nicht auf einem andern Weg gelingt, wird daher Alexanders Autorität maßgebend bleiben müssen.

VII.

Über die Entwicklung der ethischen Theorie Benekes.

Von

Anton Thomsen (Kopenhagen).

In Untersuchungen über das Verhalten Benekes zu Kant in der Geschichte der Ethik hat man, was ganz natürlich ist, die Aufmerksamkeit vorzüglich auf den tiefen Gegensatz gerichtet, der bereits darin liegt, daß Beneke in bewußtem Gegensatz zu Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" sein erstes Werk die „Grundlegung zur Physik der Sitten" nennt. Für die prinzipiellen Fragen der Ethik ist in der Geschichte der deutschen Philosophie Benekes Verfechtung der rein empirischen Grundlage von größter Bedeutung; ich möchte hier aber daneben auf einen anderen Punkt aufmerksam machen, der mir ebenfalls von prinzipieller Bedeutung zu sein scheint, und der darlegt, daß Benekes Ethik nicht, wie es bisher geschehen ist, unter einem einzigen Gesichtspunkt betrachtet werden darf, sondern eine sehr interessante Entwicklung zeigt, wie auch, daß Beneke während seines ersten Stadiums, was die prinzipiellen Fragen betrifft, in der Ethik eigentlich eine ganz ähnliche Stellung einnimmt wie Kant während des Stadiums, welches man das zweite genannt hat,[1]) und welches wesentlich durch das Reickesche Fragment vertreten wird.[2])

Zum besseren Verständnisse dieses Parallelismus und der Bedeutung dessen, daß Beneke nicht nur im Probleme von der metaphysischen oder der empirischen Begründung der Ethik, sondern

[1]) Höffding, Geschichte der neueren Philosophie (1896). II. S. 80 u. f.

[2]) Lose Blätter aus Kants Nachlaß, herausgeg. von R. Reicke, I. No. 6 (S. 9—16).

auch zugleich im Probleme von dem Inhalt und der Form der Ethik unter Einwirkung der englischen Ethik am entscheidenden Punkte den Bruch mit Kant unternahm, muß hier nicht nur die metaphysische, sondern auch die formalistische Seite der Kantschen Ethik ins Gedächtnis gerufen werden.

Wenn Kant das Prinzip des guten Willens behauptet, so verlegt er mit Recht den Schwerpunkt aus dem Äußern nach dem Innern, mit Recht tritt er für das Subjektive der Ethik ein; wo Kant aber die Betrachtung: „nur der gute [d. h. nicht-egoistische] Wille ist gut“ so erweitert, daß nur der in sich selbst ruhende, von keinem realen Prinzip geleitete Wille gut sei, wird die subjektive Seite der Ethik mit Unrecht zur alleinigen gemacht. Kant wollte die Gemeingültigkeit behaupten und in enger Verbindung hiermit allen Egoismus ausschließen; der geschichtliche und der psychologische Weg schienen ihm aber nicht ans Ziel zu führen, deshalb griff er, auch wegen des Gewichts, das er mit Recht dem Innern, den Motiven, beilegte, zum kategorischen Intuitionismus. Dieser schließt — von Kants Freiheitsmetaphysik durchaus abgesehen — jeden Inhalt, jedes reale Kriterium aus; um in der Ethik die absolute Gemeingültigkeit zu behaupten, wird eben die Gemeingültigkeit das einzige ethische Kriterium. In der Tat ist es in der Ethik nicht möglich, beim reinen Formalismus stehen zu bleiben, eine Ethik zu verfechten und dennoch die Bestimmung des ethischen Inhalts oder des objektiven Prinzips der Ethik zu unterlassen. Hierzu war Kant denn auch nicht im stande; durch sein Gebot in Betreff der Zwecke und der Mittel, durch den Begriff der „Würde des Menschen“, in seiner Religionsphilosophie und in seiner ganzen angewandten Ethik tritt er in der Tat aus dem Formalismus heraus.

Das Hervorheben der subjektiven Seite der Ethik führt zu zwei in engem Zusammenhang stehenden Prinzipien, deren eins besagt, jede Wertung sei von äußeren Handlungen auf innere Motive zurückzuführen, das andere, die Sanktion des Gewissens müsse die letzte und schließlich die einzig entscheidende werden. Der psychologische Ausdruck dieses Prinzipes ist die Übereinstimmung des Individuums mit dem eignen Selbst, welche die unerläßliche Be-

dingung aller Moral ist. Die Ethik des Formalismus bezeichnet eine Übertreibung dieses Prinzipes; mit Recht wird das Gewissen zur letzten Instanz gemacht. Hätten aber alle Menschen verschiedenes Gewissen, so wäre keine Ethik möglich, und selbst mit einer prästabilierten Harmonie zur Voraussetzung ist es klar, daß die Ethik, wenn das Prinzip der Übereinstimmung mit dem eignen Selbst zum einzigen Prinzip der Ethik gemacht wird, in dem Sinne eine rein formale wird, daß sich nur die Form vorfindet, daß diese Form sich in der Tat aber mit jedem beliebigen Inhalt verbinden läßt. Diesen Standpunkt finden wir vertreten bei Kant, wo dieser in der Ethik noch auf empirischem Boden fußt, also im Reickeschen Fragment. Erst durch die Untersuchung, nach welcher Richtung die Gewissen geschichtlich und psychologisch deuten, gelangen wir zu einem Inhalt, zum objektiven Prinzip der Ethik. Die rein formale Ethik vermag hierüber nichts auszusagen, konsequent muß sie beim rein formalen Gebote stehen bleiben: Du sollst schlechthin so handeln, du sollst das Gesetz um des Gesetzes willen erfüllen. Der klarste Ausdruck für den realen Inhalt der Ethik liegt in dem Begriffe des Umfangs; die psychologische Voraussetzung des Inhalts jeglicher Ethik ist das Gefühl der Lust und der Unlust, und der Inhalt wird mithin durch den Umfang desjenigen Kreises bestimmt, dessen Wohlfahrt der Wertschätzende oder der Handelnde vor Augen hat, eine Strecke, die von den beiden Extremen, dem absoluten Egoismus und dem absoluten Altruismus, begrenzt wird, — wenn diese beiden Extreme in der Tat möglich sind.

Die konsequente formale Ethik muß intuitiv sein, schon eine Begründung des Prinzips der Übereinstimmung mit dem eignen Ich würde auf den Inhalt hinüberführen und das Problem des Umfangs stellen. In der Geschichte der Ethik ist vernunftgemäß deshalb kein solcher konsequenter Formalismus anzutreffen; mehrere ethische Systeme zeigen indes Annäherungen, indem einem rein formalen Kriterium einseitiger Nachdruck beigelegt wird und das objektive Prinzip entweder gar zu sehr in den Hintergrund tritt, oder auch neben, jedoch im Streit mit dem Formalismus als dem fundamentalen Prinzipe, zum Vorschein kommt. Adam Smiths

bezw. Kants Ethik sind Beispiele hiervon. In Deutschland begründete Kant den subjektiven Formalismus, der sich im neunzehnten Jahrhundert ferner verzweigt und bei J. G. Fichte, Herbart wie Schleiermacher viele Verbindungen mit anderen Prinzipien und Gesichtspunkten eingeht.

Die andere Richtung in der Geschichte der deutschen Ethik ist diejenige, welche neben dem subjektiv-formalen Prinzipe das objektive Prinzip der Ethik, den Inhalt, klar und konsequent durchführt. Theoretisch braucht diese Einteilung der Ethik keineswegs mit der Einteilung zusammenzutreffen, die sich nach dem Gesichtspunkte richtet, ob die Ethik metaphysisch oder empirisch ist, faktisch ist dies jedoch in der Geschichte der deutschen Ethik der Fall, am klarsten bei Feuerbach, zum Teil bei Schopenhauer. Bei letzterem finden wir die Sonderbarkeit, daß seine ganze Ethik, wie er sie in „den beiden Grundproblemen der Ethik" entwickelt, eigentlich rein empirisch ist, sich auf die ethischen Systeme stützt, die in England am besten von Hume vertreten sind, mit der für die prinzipielle Ethik so äußerst wichtigen Betonung sowohl des subjektiven als des objektiven Prinzips und mit dem genauen Nachweise der Tragweite dieser Prinzipien, daß sich über diese Ethik aber, ohne eigentlich notwendige Verbindung mit derselben, eine merkwürdige und düstere Wolke, die Metaphysik der pessimistischen Ethik, ausbreitet. Bei dem dritten Vertreter dieser Hauptrichtung, welche man gewöhnlich als die mehr positive Strömung der deutschen Ethik bezeichnet, ist das Verhältnis ursprünglich das umgekehrte. Beneke hielt gleich anfangs die Ethik von jeglicher Metaphysik fern und steht an diesem entscheidenden Punkte im bestimmten Gegensatz zu Kant, trotzdem ist es ihm andererseits nicht gelungen, in seinem ersten ethischen Werke der Ethik realen Inhalt zu verleihen, neben dem subjektiven Prinzipe auch das objektive zu behaupten. Und dennoch ist Beneke eigentlich der erste, der in der deutschen Ethik das objektive Prinzip klar und entschieden als außer dem subjektiven notwendig aufstellt; zwischen Benekes erstem ethischen Werke und seiner großen Ethik liegt nun aber auch eine Entwickelung, die wohl kaum genügend beachtet worden ist. Daß

Beneke so entschieden das Empirische gegen Kants Metaphysik verfocht, hat dahin geführt, daß man einen wesentlichen Ähnlichkeitspunkt zwischen Kant und Beneke im ersten ethischen Stadium des letzteren übersah, indem man nicht bemerkte, daß Benekes Ethik zwei durchaus gesonderte Stadien enthält, und daß der Wendepunkt zwischen diesen beiden als einer der wichtigsten und entscheidendsten in der Geschichte der deutschen Ethik zu betrachten ist.[3])

Im Jahre 1822 erschien Benekes erstes ethisches Werk „Grundlegung zur Physik der Sitten, ein Gegenstück zu Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Ebenso wie Kant geht Beneke mit Recht davon aus, daß alle Wertung auf die Motive zurückzuführen sei[4]), hieraus zieht er aber die unrichtige Konsequenz, daß die Ethik ausschließlich auf die Psychologie bauen könne und müsse, freilich nicht auf die Psychologie im weitesten Sinne, die alles Geschichtliche umfaßt, sondern auf eine engere, durch Benekes eigne eigentümliche Methode charakterisierte. Dies steht wieder mit einem großen Mißverständnis Benekes in Verbindung; er meint, die Psychologie sei — zufolge des bekannten Arguments aus der „cognitio rei“ — eigentlich die sicherste Wissenschaft, sie könne eine mathematische Gewißheit erlangen, und dies überträgt er auf die Ethik, so daß diese auf mathematische Verhältnisse zwischen psychologischen Größen zu basieren sei.[5]) Dieser Grundgedanke bezeichnet in der Psychologie sowohl die Stärke als die Schwäche

---

[3]) Jodl hebt in seiner vortrefflichen Entwicklung der Ethik Benekes (Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 1882. II, 549) mit Recht hervor, daß diese in der „Grundlegung“ wesentlich von Jacobi, weniger aber von englischen Gedanken beeinflußt zu sein scheine. Obschon Beneke gegen Adam Smith polemisiert („Grundlegung“, S. 253—256), scheint es mir dennoch, daß er diesem in vielen Stücken nahe steht. Gegen Jodl habe ich einzuwerfen, daß er sich mit Ausnahme der genannten Andeutung nicht näher auf den prinzipiellen Unterschied zwischen den beiden ethischen Stadien Benekes einläßt. Die beiden anderen mir bekannten Darstellungen (T. Kühn: Die Sittenlehre Benekes 1892, und Gramzow: Benekes Leben und Philosophie 1899) haben ihre Aufmerksamkeit gar nicht auf das hier stattfindende Schwanken gerichtet.

[4]) Grundlegung, S. 140—156.

[5]) Grundlegung IX u. f., vgl. Psychologische Skizzen I, 24, II, 578, 597.

Benekes; derselbe zieht die psychische Entwicklung in den Vordergrund hervor und verleiht der Psychologie einen biologischen Charakter, während er anderseits häufig zu einem leeren Spiel mit nicht nur recht unbestimmten, sondern oft sogar durchaus unbestimmbaren Größen führt, was nur anscheinend eine Erklärung gibt. In der Ethik führt diese psychologisch-mathematische Methode und die damit in enger Verbindung stehende Überschätzung der individuellen Psychologie zu einem Formalismus, der allerdings eine Konsequenz des Standpunktes war, der schließlich aber durch seinen inneren Widerspruch die Unhaltbarkeit der Methode und des Standpunktes anzeigte.

Benekes Grundgedanke in der Ethik ist folgender: Es handelt sich darum, das Kriterium des Ethischen zu finden, und da wir nun nach Motiven urteilen, muß dieses rein psychologisch sein. Der Standpunkt der Nützlichkeit kann nicht der entscheidende sein, dieser würde zu einer rein äußeren Betrachtung führen[6]). Statt nun das Verhältnis zwischen der äußeren und der inneren Betrachtung zu suchen, statt zu suchen, ob nicht vielleicht doch eine Harmonie derselben zum Vorschein komme, oder statt näher nachzusehen, ob die objektive Betrachtung nicht notwendigerweise die subjektive, die geschichtliche die individuell-psychologische ergänzen müsse, geht Beneke, der Richtigkeit seines Ausgangspunktes vertrauend, ruhig weiter. Das Kriterium ist nun auch nicht in einem einzelnen Affekte zu finden, denn alle Affekte können dem Guten dienstbar sein, wenn sie nur nicht eine vernünftige Grenze überschreiten. Kein Affekt kann seiner Qualität zufolge von Grund aus als böse gesetzt werden.[7]) Der Gedanke muß sich somit auf natürliche Weise auf die Quantität richten, auf die Stärke der Affekte oder vielmehr auf deren gegenseitiges Verhältnis; kein Affekt darf gar zu großen Raum einnehmen, das Ethische beruht auf einem bestimmten Verhältnisse, auf einem Zustande des Gleichgewichts zwischen gewissen psychologischen Grundfaktoren.[8]) Dieses ist natürlich näher zu bestimmen, um in der Ethik zur Verwendung

[6]) Grundlegung, S. 81, 153, 165—176, 249--250.
[7]) Grundlegung, S. 88—89.
[8]) Grundlegung, S. 167—168, 211, 223, 249, 288—289.

zu kommen, und Beneke stellt denn auch eigentlich dreimal den Versuch dieser Bestimmung an.

Der erste Versuch weist auf Aristoteles hin, das ethische Kriterium wird hier zum „Prinzipe der rechten Mitte“: die Affekte sind gut, wenn sie nicht bis zu den Extremen ansteigen, wenn sie sich gegenseitig das Gleichgewicht halten.[9]) Der zweite Versuch führt, direkt aus Spinoza entnommen und teilweise im Anschluß an letzteren, die Begriffe der Aktivität und der Passivität ein.[10]) Es leuchtet ein, daß diese beiden Versuche in engem Zusammenhang miteinander stehen; von einem Menschen, der nicht dem „Prinzipe der rechte Mitte“ gemäß handelt, wird man oft sagen können, er überlasse sich passiv seinen Trieben, hiermit ist aber kein wirkliches Kriterium des Ethischen gegeben, — nicht einmal subjektiv, denn wo haben wir den subjektiven Maßstab für das rechte ethische Verhältnis und die Stärke der Affekte?

An diesem Punkte haben wir als dritten Versuch Benekes wesentlichsten Beitrag zur Frage, er nimmt hier auf eigentümliche Weise Kants ethischen Synthesenbegriff auf; die Begriffe „der rechten Mitte“ und der Aktivität oder Spontaneität werden hier in Benekes Bestimmung des Gewissens, des Zentralen des Bewußtseins, festgestellt. Das Kriterium des Ethischen beruht auf dem Verhältnisse zwischen dem Zentralen und dem Peripheren des Bewußtseins; der ethische Ausdruck für dieses Zentrale heißt das Gewissen; das Kriterium muß deswegen die Übereinstimmung des Individuums mit dem eigenen Ich werden und das erste — konsequent auch das einzige — Gebot der Ethik lautet: Du sollst deinem Gewissen folgen.[11]) Oder mit anderen Worten, Beneke ist richtig dahin gelangt, wohin die subjektive Betrachtung in der Ethik führen muß; es ist ihm aber von seinen unablässigen mathematischen Operationen in der Psychologie aus nur gelungen, von „Verhältnissen“, „Räumen“, „Größen“ u. s. w. zu reden, ohne daß er genauere Bestimmungen dieses Zentralen gesucht hätte, dieses möge nun in mehr egoistischer oder in mehr sympathischer Richtung führen,

[9]) Grundlegung, S. 168.
[10]) Grundlegung, S. 101—115.
[11]) Grundlegung, S. 130—140, 145—150, 183, 212, 249.

wodurch er sonst in die objektiv-ethische Betrachtung hineingezwängt worden wäre. Er ist beim rein Formalen stehen geblieben und nimmt hier dieselbe Stellung ein wie Kant im Reickeschen Fragment. Ebenso wie bei Kant die strengen Vernunftregeln, denen stets — sogar im Stadium der emotionellen Ethik — so großes Gewicht neben dem moralischen Gefühle beigelegt wird[12]), mit letzterem verschmelzen und zur ethischen Synthese, zur Spontaneität des Ich und zur absoluten Übereinstimmung mit dem eigenen Selbst verdichtet werden,[13]) ebenso werden bei Beneke „die rechte Mitte", die Aktivität, das moralische Gefühl und die Vernunft im zentralen Ich, im Gewissen, oder, wie er es nennt, in der „Wertgebung" vereint. Letztere bezeichnet die notwendige Voraussetzung jeder Moral, die Moral ist kein Gebot der menschlichen Gesellschaft, sondern wird gerade erst durch meine Anerkennung der moralischen Richtigkeit dieses Gebotes zur Moral; das Gewissen, die Sanktion von seiten des Individuums muß in der Ethik das Letzte werden. Zugleich ist es aber klar, daß dies nur ganz formal ist, sowohl Kants Kriterium im Reickeschen Fragmente als Benekes Kriterium in der „Grundlegung" ließe sich ebensowohl mit einer egoistischen als mit einer sympathischen Ethik vereinen. An diesem Punkte aber muß die subjektive Betrachtung nicht normativ, sondern rein psychologisch dem Gewissen einen realen Inhalt zu geben versuchen, und hier werden wir nun zur objektiven Betrachtung geführt, die diesen zu einem Prinzipe formulieren muß, welches nicht nur für den Einzelnen, sondern für die Moral überhaupt das Kriterium des Guten bilden kann. Erst hierdurch gelangt man in der Ethik zur Allgemeingültigkeit; auf dem erwähnten Wege ließ diese sich nach Kants Forderungen nicht mit genügender Sicherheit erreichen, weshalb Kant seine Zuflucht zur Metaphysik nahm; Beneke sucht hier über das rein Formale hinaus zu kommen, weil er aber den Inhalt, das objektive Prinzip der Ethik, nicht zu formulieren vermag, und weil er aus der richtigen Voraussetzung, daß wir nur die Motive

[12]) Werke (II. Hartenstein) II, 238, vgl. Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants (1804). S. 108.

[13]) Lose Blätter, herausgeg. von R. Reicke. I, No. 6 (S. 9—16).

beurteilen, die unrichtige Konsequenz zieht, daß ein äußeres Kriterium überflüssig sei, muß er sich in einem Kreise bewegen.[14])

Benekes Gedankengang setzt sich nun weiter so fort: Jeder Mensch hat einen eigentümlichen Maßstab, seine Überzeugung oder „Wertgebung“, die auf seiner psychologischen Beschaffenheit beruht. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem Prinzip der individuellen Relativität, welches behauptet, das Moralische als in der Praxis ausgeführt, als Handlung, sei stets unter Berücksichtigung der intellektuellen und physischen Fähigkeiten des Individuums zu beurteilen,[15]) und solchen Auffassungen, welche behaupten, die Voraussetzungen rühren von einer Wahl her und die subjektive Grundlage lasse sich nur von einem objektiven Prinzip aus beurteilen.[16]) Der konsequente Egoist ist philosophisch unangreifbar, wenn man ihn vom Prinzipe der Wohlfahrt aus auch sehr wohl verdammen kann, obgleich er selbst dieses vielleicht weder versteht noch respektiert. Durch die ganze entwickelte Grundbetrachtung Benekes äußert sich dieser Intuitionismus: die Voraussetzungen der Ethik lassen sich nicht ethisch beweisen. Handelt ein Mensch seiner ethischen „Wertgebung“ gemäß, so handelt er sittlich, sagt Beneke.[17]) Dann kommt aber die Schwierigkeit, denn Beneke fährt fort: darum kann er aber doch sehr wohl Unrecht begehen, denn die fernere Betrachtung kann zeigen, daß sein Maßstab unrichtig ist, selbst wenn er deshalb nicht unsittlich gehandelt hat.[18]) Hier liegt aber die Frage nach dem objektiven Prinzipe der Ethik auf der Hand; durch seine Distinktion zwischen „unrichtig“ und „unsittlich“ sondert Beneke zwischen der subjektiven Betrachtungsweise, die zum Gewissen als letzter ethischer Instanz führt, und der objektiven, die mittels einer geschichtlichen und psychologischen Untersuchung

---

[14]) Auch in Schopenhauers Begriffe „der praktischen Vernunft“ finden wir denselben Formalismus entwickelt wie bei Kant im Reickeschen Fragment, und wie hier bei Beneke, nebst einer treffenden Kritik (W. a. W. u. V. Frauenstädt. 8. Aufl. I, 99—109, II, 163—175).

[15]) Grundlegung, S. 265—281.

[16]) Sidgwick: Methods of Ethics. I. cap. VIII, III, cap. I. Höffding: Ethik. Kap. III u. VIII.

[17]) Grundlegung, S. 183, 207—212.

[18]) Grundlegung, S. 177—195.

des Gewissens zum objektiven Prinzipe, in casu zum Prinzipe der Wohlfahrt führt. Was soll das heißen, daß die fernere Betrachtung eine Wertgebung für ethisch verwerflich halten könne? Es ist zu bedauern, daß Beneke in der „Grundlegung“ diese wichtige Betrachtung nicht weiter verfolgt, er weicht mit der Entwicklung aus, daß letztere Wertung, die Wertung eben der „Wertgebung“ nur äußere Handlungen betreffe. Hier hat Beneke die sehr unglückliche Verwechselung des objektiven Prinzipes der Ethik und der subjektiven Grundlage einerseits mit äußeren Handlungen und inneren Motiven anderseits. Alle Wertung äußerer Handlungen ist nur Kasuistik, sagt Beneke, und mit dieser Betrachtung schiebt er das Problem beiseite und kehrt zum Ethischen als nur subjektiv Bestimmten zurück, wodurch auch eben seine „Wertgebung“ ethisch indifferent werden muß.[19]) Seine definitive Beantwortung der Frage nach dem ethischen Kriterium gibt Beneke denn auch nur als das formal-subjektive: „rein durch seine Wertgebung bestimmt zu sein“ oder „als Nichtgegebensein eines die Wertgebung störenden Strebungsraumes“.[20]) Die Unzulänglichkeit dieses Kriteriums erweist sich, wo Beneke über dasselbe hinaus strebt — was an mehreren Stellen geschieht — und inkonsequent meint, diese „Wertgebung“ ließe sich wieder einer Wertung unterwerfen, wo er von „einer edlen Wertgebung“[21]) und von der Unsittlichkeit des Egoismus redet.[22]) Diese Inkonsequenz zeigt, daß Beneke mit Recht über seine begrenzte Bestimmung hinaus strebte, in seiner ersten ethischen Schrift bleibt es aber beim Umhertappen. Es ist von Wichtigkeit, diese von Beneke gegebene Entwicklung der prinzipiellen Fragen der Ethik zu fixieren, um den Unterschied zwischen seinem ersten und zweiten Stadium klar zum Vorschein zu bringen. In der Tat stand Kant während der Zeit vor seiner definitiven Ethik ganz auf dieselbe Weise und derselben Schwierigkeit gegenüber, während wir aber aus Kants zweitem Stadium in die Metaphysik des dritten Stadiums hineingeführt werden, gehen wir bei

---

[19]) Grundlegung, S. 163—176, 211—221.
[20]) Grundlegung, S. 175, 211—212, 217.
[21]) Grundlegung, S. 214.
[22]) Grundlegung, S. 264.

Beneke aus dem ersten Stadium zum zweiten über, das ebenfalls rein empirisch ist, jedoch sowohl das objektive wie das subjektive Prinzip der Ethik verficht und somit in der deutschen Ethik eine breitere und festere Basis für die streng wissenschaftliche und allseitige Erörterung der Probleme der Ethik bildet.

Der geschichtliche Verlauf war folgender: 1822 erschien die „Grundlegung", im Jahre darauf Benekes Schutzschrift für die empirische Methode in der Ethik, 1823—27 widmet Beneke sich psychologischen Studien; der letzte Band der „Skizzen" erschien 1827. In den „Skizzen" läßt Beneke sich beiläufig auf ethische Fragen ein, das objektive Prinzip wird nicht angetroffen; man ist aber gewiß berechtigt, aus dem Vorliegenden zu schließen, daß Beneke in Betreff der ethischen Grundfragen denselben Standpunkt einnimmt wie in der „Grundlegung"; einzelne Konsequenzen und minder wesentliche Ansichten sind ein wenig geändert, die Grundauffassung ist aber dieselbe. Der Wendepunkt tritt nach 1827 ein; gewiß ums Jahr 1830; das Entscheidende war für Beneke ganz sicher sein Studium Benthams, den er in deutscher Übersetzung herausgab. Die Jahre 1830—35 scheinen ihn wesentlich mit logischen und psychologischen Studien beschäftigt zu haben, ums Jahr 1835 nimmt Beneke die ethischen Fragen wieder ernstlich auf und 1837—40 erscheint sein ethisches Hauptwerk. Hiermit schließt Benekes ethische Entwicklung ab, 1840—53 liegt er wieder logischen, psychologischen und religionsphilosophischen Studien ob.

1837, im ersten Bande der „Sittenlehre", liegt die große prinzipielle Umwandlung aber klar und unstreitbar vor; durch die englische Ethik beeinflußt ist Beneke zur bestimmten Formulierung des objektiven Prinzipes gelangt. Er behauptet nun entschieden, die Ethik müsse nebst dem subjektiv-formalen auch ein objektiv-reales Prinzip haben, und letzteres setzt er nun als das Prinzip des allgemeinen Wohls, das in der „Grundlegung" durchaus nicht berührt wurde,[23])

[23]) Sittenlehre. passim, besonders I, S. 60—104, 219—221, 302. Schon in der Übersetzung von Bentham. Vgl. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, II, 549, Note No. 5.

worauf er von diesem Prinzip aus die Frage der individuellen „Wertgebung" wieder aufnimmt; der höhere Gesichtspunkt ist jetzt bestimmt, und von diesem aus lassen sich wieder die Entscheidungen der einzelnen Gewissen beurteilen, indem Beneke daneben an den beiden bedeutungsvollen Seiten der subjektiven Betrachtung der Ethik festhält, daß jede ethische Wertung auf die Motive zurückgeführt werden müsse, und daß die innere Sanktion stets die letzte und entscheidende sei[24]).

In der „Grundlegung" war die Stellung des Eudämonismus sonderbar, die prinzipielle Unklarheit des Werkes hatte die genügende Bestimmung des Begriffes verhindert; die Schuld daran ist entschieden dem Formalismus Benekes zuzuschreiben, indem er beim subjektiv-formalen Kriterium stehen blieb. Kants Schreck vor dem Begriffe des Eudämonismus war ihm unbekannt, und an einer einzelnen Stelle scheint er ganz entschieden den Eudämonismus mit seinem formalen Kriterium zu verbinden[25]), eine Art individuell-psychologischen Eudämonismus; zur weiteren Ausführung und Vertiefung kam es aber nicht. Die Sache war nämlich, daß Beneke, so wie er seinen Formalismus jedem Inhalt gegenüber aufstellte, den er zu sehr damit vermengte, was er Kasuistik nannte, die Hoffnung aufgab, irgend eine Wertung der Glückseligkeit mit auch nur einigermaßen allgemeiner Gültigkeit zu finden. Er sah nicht, daß wir den Weg zur Allgemeingültigkeit eben durch den Begriff der Lust haben; die unzähligen verschiedenen und sich widerstreitenden Lüste der Welt verwirrten ihm den Blick für das Gemeinschaftliche und Allgemeine, und dies gab seiner subjektiv-formalen Ethik gleichsam durch Rückwirkung eine weitere Ausführung in individualistischer Richtung.

In der „Sittenlehre" tritt indes der Gedanke klar hervor, daß alle Ethik in der Tat unmöglich wäre, wenn jede Wertung der Glückseligkeit nur individuell wäre. Beneke gelangt hier also aus dem Individuellen der „Grundlegung" dahin, daß er auf rein empirischem Wege das Allgemeine der Ethik feststellt. In seiner

---

[24]) Sittenlehre, I, 446—449.

[25]) Grundlegung, S. 171—173.

Polemik in der „Grundlegung“ gegen Kant hat er zum großen Teil eben diese wichtige Forderung des Allgemeinen und Allgemeingültigen übersehen, die sich in der Tat hinter Kants metaphysischer Ethik verbirgt. Hier in der „Sittenlehre“ hat er dasselbe erreicht und gibt diesem Allgemeinen einen empirischen, sicheren Boden; es ist ihm gelungen, das objektive Prinzip genau zu formulieren, indem er erblickt hat, daß in dem Begriffe der Glückseligkeit etwas Allgemeines und Gemeinschaftliches liegt, ohne welches keine soziale Ethik möglich wäre. Wie große Bedeutung Beneke selbst diesem Resultate beilegt, ist daraus zu ersehen, daß der Knotenpunkt seiner Ethik jetzt eben der Nachweis dieses Allgemeinen und Gemeinschaftlichen der Wertung der Glückseligkeit wird, das er in der „Grundlegung“ bezweifelt. Benekes altruistischer Eudämonismus wird auf die fünf „praktischen Kategorien“ aufgebaut, die gerade der Ausdruck für das gemeinschaftliche Psychologische sind, das die Voraussetzung des realen Inhalts der Ethik, des Wohlfahrtsprinzipes sein muß.[26])

Hieraus folgt aber eine Revision seines Verhaltens zu Kant. Kritisierte er Kant in der „Grundlegung“ unter den Gesichtspunkten: Metaphysik, spekulative Methode, Apriori, freier Wille, so behandelt er jetzt den Punkt, der gewiß als der entscheidende zu betrachten ist: Kants Verhalten zum Eudämonismus.[27])

Obschon Beneke das Objektive der Ethik durch die fünf „praktischen Kategorien“ sehr klar hervorhebt, so überschätzt er dennoch stets die hieran geknüpfte psychologische Methode. Er hat Bentham eine sehr wertvolle Ergänzung gegeben, indem er so entschieden das Innere betont, anderseits hätte er aber auch aus Benthams Methode etwas mehr lernen können, als dies der Fall war. Hieraus folgt, daß Beneke auch seine fünf „praktischen Kategorien“ als solche überschätzt[28]), wie Kant die seinigen überschätzte; dieselben sind sehr abstrakt und ließen sich sehr wohl bedeutend reduzieren; darum behalten sie aber doch die Be-

[26]) Sittenlehre, I, S. 228—307, vgl. Jodl: Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie II, 256—260.

[27]) Sittenlehre, I, 423—459.

[28]) Sittenlehre, I, 246—249.

deutung, daß sie zeigen, wie Beneke das objektive Prinzip der Ethik erreichte und diesem seinen psychologischen Unterbau gab.

Um Benekes Bedeutung recht zu beurteilen, ist jedoch zu beachten, daß er das objekte Prinzip eigentlich nur aus englischem in deutschen Boden umpflanzte, und daß Schopenhauer ein wenig später (1839) in seiner Ethik unter den Bezeichnungen „Prinzip" und „Fundament" der Ethik das Verhältnis zwischen dem objektiven und dem subjektiven Prinzipe der Ethik kürzer und klarer untersucht hat. Dem gegenüber muß dennoch die Suprematie wieder Beneke gewahrt werden, und Bentham gegenüber ist zu bedenken, daß Beneke gerade diesen auf wertvolle Weise ergänzte, indem er die Bedeutung des Innern, das große, wichtige Prinzip der deutschen Ethik, so entschieden betonte. Es ist als sicher zu behaupten, daß Benekes Ethik eine eigentümliche Entwicklung bezeichnet, und daß in derselben einer der größten und entscheidendsten Wendepunkte in der Geschichte der deutschen Ethik liegt.

VIII.

Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.

Von

Dr. **Ernst von Aster** (München).

1. Die Aufgabe der Erkenntnistheorie.

In der Einleitung der Prolegomena vergleicht Kant gelegentlich die Wissenschaft mit einem Turme, den die menschliche Vernunft erbaue. Dabei aber begegne ihr das Eigentümliche, daß sie bisweilen das aufgeführte Gebäude wieder einreiße, um zu sehen, ob das Fundament desselben auch wohl beschaffen sei.

In diesen Worten hat K. den Ursprung jeder erkenntnistheoretischen Fragestellung angedeutet. Die Erkenntnistheorie zielt jederzeit ab auf eine solche voraussetzungslose Nachprüfung der wissenschaftlichen Ergebnisse, sie will die Antwort geben auf eine solche selbstgeschaffene theoretische Skepsis. Fassen wir diese Skepsis zunächst ganz allgemein so, wie sie der naive Mensch fassen würde, so ließe sie sich in die Frage kleiden: Ist die Welt wirklich so, wie wir sie in der Wissenschaft denken? Diese Frage begegnet indessen bald den in der Geschichte der Philosophie so wohlbekannten Schwierigkeiten. Wenn wir fragen, ob zwei Dinge übereinstimmen, so müssen wir sie vergleichen können. Die Welt aber, wie sie wirklich ist und die Welt, wie wir sie denken, können wir nicht vergleichen, denn soweit wir die Welt, wie sie wirklich ist, kennen, ist sie eben die Welt, wie wir sie denken. Wir sprechen hier von zwei Welten, von denen doch nur die eine

für uns eine greifbare Gestalt hat. Von der andern wissen wir nichts, ja wir machen, scheint es danach, schon eine unberechtigte Voraussetzung, wenn wir überhaupt von ihr und von ihrer Existenz reden.

Löst sich nun mit dieser Überlegung die erkenntnistheoretische Frage selbst in Nichts, in ein Hirngespinnst auf? Das würde heißen: Von einer Prüfung der wissenschaftlichen Ergebnisse kann niemals die Rede sein; sie zu verlangen, hat überhaupt keinen Sinn. Diese Folgerung würde natürlich zu weit gehen. Was uns jene Überlegung zeigt, ist nur dies, daß der einzige Maßstab, den wir anlegen können, um die Berechtigung der wissenschaftlichen Ergebnisse zu prüfen, stets im eignen Denken gelegen sein muß. Ob unser Denken in einem bestimmten Fall zu diesem oder zu jenem Ergebnis gelangen muß — das ist eine Frage, die durch jene Überlegung nicht abgewiesen werden kann. Mit anderen Worten: Die erkenntnistheoretische Frage hat einen wohlbegründeten Sinn, wenn sie in die Form gekleidet wird: Müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken?

Stellen wir die beiden Fragen nebeneinander, so können wir mit einem K.'schen Ausdruck sagen: Die erste Frage — Ist die Welt wirklich so, wie wir sie denken? — ist eine transzendente Frage, die eben damit über den Rahmen dessen, was wir beantworten können, hinausgeht. Die zweite Frage — müssen wir die Welt so denken, wie wir sie tatsächlich denken, ist eine transzendentale Frage, und damit eine Frage, die wir beantwortet haben müssen, wenn die Befriedigung, die die Wissenschaft uns gibt, eine vollkommene sein soll.

Unser Denken der Welt gibt sich kund in den Urteilen, die die Wissenschaft fällt. Die Frage der Erkenntnistheorie lautet also spezieller: Müssen wir die Urteile, die die Wissenschaft fällt, rückhalts- und bedingungslos anerkennen? Sind die Tatsachen, auf die sich die Wissenschaft in ihren Urteilen stützt und beruft, so beschaffen, daß sie notwendigerweise zu diesen Urteilen führen? Dafür können wir endlich auch sagen: Sind wir berechtigt, auf Grund jener Tatsachen diese Urteile zu fällen? Denn wenn wir zu einem Urteil auf Grund eines Tatbestandes

berechtigt sind, so heißt dies nichts anders, als: Wenn wir jenen Tatbestand daraufhin ins Auge fassen, so müssen wir das in Rede stehende Urteil bejahen.

2. Die synthetischen Urteile a priori als Gegenstand der erkenntnistheoretischen Frage.

Die Tatsache, daß der letzte Maßstab für die Richtigkeit unserer Urteile in der Notwendigkeit unseres Denkens liegt, ermöglicht zunächst diejenige Art der Prüfung von Urteilen, die wir als den Beweis im gewöhnlichen Sinne des Worts oder als den deduktiven Beweis zu bezeichnen pflegen. Der deduktive Beweis muß, wenn er vollständig sein soll, zurückführen auf eine Definition des Subjekts, er muß bestehen in der Auflösung, in der Analysis des Subjektsbegriffs. Die Urteile, denen gegenüber der deduktive Beweis in Anwendung kommen kann, sind daher „analytische" Urteile. Der deduktive Beweis beruht, wie die Logik uns zeigt, auf dem Satze des Widerspruchs, d. h. er beruht auf der Tatsache oder, wenn man lieber will, auf dem „Gesetz", daß wir nicht dasselbe Urteil gleichzeitig für wahr und für falsch erklären können oder daß, was dasselbe besagt, ein und dasselbe Urteil nur entweder wahr oder falsch sein kann.

Dieses Ergebnis der Logik gehört zu denjenigen, die K., ohne sie weiter zu untersuchen, als gegeben hinnimmt. Er nimmt also an, jedermann sei darin mit ihm einverstanden, daß, wenn wir das Urteil a ist b bejahen, wir das Urteil a ist nicht b verneinen müssen. Darum scheiden für ihn die analytischen Sätze von vornherein aus. Sie sind kein Gegenstand der kritischen Erkenntnistheorie, weil bei ihnen jener erkenntnistheoretische Zweifel, von dem zu Anfang die Rede war, nicht mehr möglich, oder, wie wir auch sagen können, weil er bereits durch die Logik gehoben worden ist. Die Kritik hat es zu tun mit den synthetischen, d. h. mit denjenigen Sätzen, die nicht rein auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, die „noch eines Andern bedürfen".

Dieses „Andre" kann zunächst in dem Hinweis auf einen vorgefundenen Tatbestand bestehen; genauer gesagt: es kann dieser Hinweis auf einen Tatbestand an und für sich uns zu einem Urteil

veranlassen, berechtigen, nämlich zu demjenigen Urteil, das nichts weiter enthält als die Konstatierung eben dieser vorgefundenen Tatsache. Damit ist eine weitere Klasse von Urteilen ausgeschieden — es sind die „synthetischen Urteile a posteriori“, wenn man diesen Ausdruck im strengsten Sinne nimmt. Auch sie bilden kein Objekt der erkenntnistheoretischen Untersuchung. So bleiben denn endlich noch übrig die synthetischen Urteile a priori, d. h. die Urteile, die ein Gesetz der Wirklichkeit aussprechen. Der bloße Hinweis auf eine vorgefundene Tatsache kann uns nicht das Recht geben, ein Gesetz zu behaupten, einen allgemeinen Satz, der nicht nur den vorgefundenen, sondern noch eine Reihe andrer Tatbestände mit umfaßt. Ebensowenig kann die Herleitung aus einem Begriff hier etwas nützen. Trotzdem stellen wir jene Sätze mit dem Anspruch auf notwendige Gültigkeit auf. Hier entsteht also in der Tat die Frage: Liegt hier eine Notwendigkeit unseres Denkens vor, bezw. wie läßt sich diese Notwendigkeit formulieren?

Die Frage kann jedoch noch vereinfacht werden. Die synthetischen Sätze a priori werden von K. charakterisiert als Urteile, die, abgesehen vom Satz des Widerspruchs und von dem Hinweis auf einzelne Erfahrungstatsachen, „noch eines Andern“ bedürfen. Damit ist gesagt, daß auch sie zum Teil wenigstens auf dem Satz des Widerspruchs und dem Hinweis auf einzelne Erfahrungstatsachen beruhen. Soweit dies der Fall ist, ist die erkenntnistheoretische Untersuchung nach dem gesagten unnötig. Wenn also ein synthetischer Satz a priori erkenntnistheoretisch untersucht werden soll, so muß es die erste Aufgabe sein, ihn einmal des Charakters als empirischer Einzelerkenntnis zu entkleiden, soweit dies geht und ihn zweitens auf eine so allgemeine Form zu bringen, daß er nicht mehr als Folgerung aus einem allgemeineren Prinzip angesehen werden kann. Ist dies geschehen, so haben wir es mit einem reinen synthetischen Satz a priori zu tun. Die Untersuchung der Kritik kann sich also beschränken auf die Betrachtung der reinen synthetischen Urteile a priori.

K. faßt bekanntlich die ganze Untersuchung der Kritik als eine Beantwortung der Frage auf: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? Es lag nicht in meiner Absicht, mit dem

soeben Gesagten den Sinn dieser Frage erschöpfend wiederzugeben; es sollte im vorstehenden nur ein Problem formuliert werden, das in der Kritik zweifellos gestellt und beantwortet wird.

3. K.'s Lösung der gestellten Frage in Betreff der mathematischen Sätze.

Zu den synthetischen Sätzen a priori gehören die mathematischen, im besonderen die geometrischen Urteile. Sie sind synthetisch und a priori, insofern sie gelten nicht für das einzelne vorgefundene geometrische Gebilde, an dem wir sie etwa demonstrieren, sondern für eine unendliche Anzahl von Figuren, die uns durch jenes Gebilde repräsentiert werden. Dabei ist zu beachten, daß die Kritik, wie ausdrücklich gesagt wird, nur die Axiome der Geometrie berücksichtigt — in den Axiomen der Geometrie sind eben, soweit die Mathematik in Frage kommt, die „reinen" synthetischen Sätze a priori enthalten, von denen am Ende des vorigen Abschnitts die Rede war.

Die Untersuchung der geometrischen Sätze liegt bekanntlich der transzendentalen Ästhetik ob. Welche Stellung nimmt K. hier diesen Sätzen gegenüber ein? Die erste Frage, die die Erkenntnistheorie einem synthetischen Urteil a priori gegenüber stellen muß, war, wie wir gesehen haben, die: Liegt hier in der Tat eine Notwendigkeit unseres Denkens vor? Wie beantwortet K. diese Frage in Bezug auf die Axiome der Geometrie?

Da, wo er von der Geometrie ausführlicher spricht, in der „transc. Erörterung" der 2. Auflage, soll die Natur des Raumes, von der vorher die Rede gewesen ist, dazu dienen, Licht auf die Natur der geometrischen Sätze zu werfen. „Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt" (S. 53[1]). Mit anderen Worten: wir haben Urteile, in denen wir etwas aussagen über Eigenschaften des Raumes, bezw. der Gebilde im Raum und in denen wir dies tun mit dem „Bewußtsein ihrer Notwendigkeit" (54). Von dieser Tatsache geht K. aus, er nimmt sie als gegeben an und fragt, wie diese Tatsache möglich sei. Die Antwort lautet: Sie ist möglich,

[1]) Ausgabe von Kehrbach.

wenn wir eine „Anschauung a priori“ annehmen. Nur eine Anschauung a priori oder, wie es an anderer Stelle heißt, ein „Vermögen, a priori anzuschauen“, kann es ermöglichen, daß wir mit unsern Urteilen über sinnlich Gegebenes so über das unmittelbar Gegebene hinausgehen, wie es in den mathematischen Sätzen geschieht. Die Anschauung a priori macht allein „die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntnis a priori begreiflich“ (S. 54). — Wenn die Anschauung a priori dies leisten soll, so muß das, was sie begreiflich macht, auch wirklich vorhanden sein. Von einem Vermögen, a priori anzuschauen, zu reden, hat nur dann einen Sinn, wenn wir annehmen, daß sich in den geometrischen Sätzen eine entsprechende Gesetzmäßigkeit ausspricht, daß wir also in der Tat berechtigt sind, an der Hand einer geometrischen Figur Sätze für alle Figuren aufzustellen, die uns durch diese eine repräsentiert werden, daß hier wirklich eine solche Notwendigkeit vorliegt. Diese Notwendigkeit festzustellen, ist, wie wir gesehen haben, die erste Aufgabe des Erkenntnistheoretikers, wenn er die Ergebnisse der Wissenschaft der erkenntnistheoretischen Prüfung unterwerfen will. K. entledigt sich dieser Aufgabe hier, wie wir sehen, durch den bloßen Hinweis auf die Tatsache, daß wir auf Grund einmaliger Anschauung jene Sätze mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit aussprechen, durch den Hinweis auf das Bewußtsein von der nötigenden Kraft bestimmter Anschauungsinhalte. „Alle geometrischen Grundsätze werden niemals aus allgemeinen Begriffen . . ., sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet“ (S. 52). Auf Grund dieser Tatsache erschließt K. das Vorhandensein einer Anschauung a priori.

Indessen könnte man hier einen Einwand erheben. Man könnte sagen: Daß es eine Anschauung a priori, ein Vermögen a priori anzuschauen — und zwar ein solches, das sich auf den Raum bezieht — gibt, erklärt das Vorhandensein geometrischer Sätze. Wenn wir also annehmen dürfen, daß es eine Anschauung a priori vom Raume gibt, so dürfen wir uns als berechtigt ansehen, die geometrischen Axiome als das Ergebnis dieser Anschauung a priori anzusprechen, demnach sie für den Ausdruck

einer Notwendigkeit unseres Geistes zu erklären. Daß wir aber zu jener Voraussetzung berechtigt sind, daß es eine Anschauung a priori vom Raume gibt oder geben muß, das hat K. vorher nicht mit Hülfe der geometrischen Sätze, sondern aus anderen Gründen hergeleitet und bewiesen: es ist das Resultat der „metaphysischen Erörterung“. Also begnügt sich K., wenn er die Axiome als Ausfluß einer im menschlichen Geiste liegenden Notwendigkeit auffassen will, doch nicht mit dem Hinweis auf die Tatsache der Axiome und ihres eigentümlichen auf der Anschauung basierenden „Beweises“, sondern er beruft sich auf andre Gründe.

Dieser Einwand hätte recht, wenn nicht zu jenen Gründen, zu den Beweisgründen in der metaphysischen Erörterung also, wiederum als ein unumgängliches Stück dieselben geometrischen Grundsätze und ihre Herleitung aus der Anschauung gehörten. Um dies zu beweisen, müssen wir uns die Frage vorlegen: Mit welchem Recht darf denn K. behaupten, daß der Raum Anschauung a priori sei, daß er „zur reinen Anschauung gehöre, die a priori im Gemüte stattfindet“? Denn nicht um die Apriorität des Raumes, sondern, wie K. selbst betont, um die anschaulich-apriorische Natur desselben handelt es sich, die letztere macht die Möglichkeit der Geometrie begreiflich.

Den Beweis für diese Behauptung, soweit er hier in Betracht kommt, gibt K. in No. 4 der metaphysischen Erörterung, indem er sich auf zwei Gründe beruft. Der zweite dieser Gründe besteht kurzweg in der Tatsache der geometrischen Sätze, bezw. in der Tatsache, daß diese geometrischen Sätze unmittelbar an der Anschauung demonstrierbar sind. Der erste Grund liegt in der Einheit des Raumes. Weil der Raum einer ist, genauer, weil wir genötigt sind, jeden gegebenen begrenzten Raum als einen Teil des einen, unbegrenzten Raumes aufzufassen, darum ist der Raum Anschauung. Wesentlich identisch damit ist der Abschnitt No. 5, in dem sich K. in ganz entsprechender Weise auf die Unendlichkeit des Raumes bezieht.

Was sind nun diese Behauptungen von der Einheit und von der Unendlichkeit des Raumes — was sind sie für Kant? Sie sind nichts andres, als bestimmte geometrische Axiome — Axiome,

die mit dem Satz, daß jede gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, durchaus auf gleicher Linie stehen. Das ersehen wir aus ausdrücklichen Äußerungen K.s, insbesondere, wenn wir die entsprechende Stelle aus den Zeitargumenten zum Vergleich heranziehen (S. 58). Dort wird von den Axiomen der Zeit gesprochen und als Beispiel dieser Axiome der Satz angeführt, daß verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander sind mit dem besonderen Bemerken, „so wie verschiedene Räume nicht nacheinander, sondern zugleich sind“. Von diesem Grundsatz wird dann weiter gesagt (S. 59), daß er sich nicht aus einem allgemeinen Begriff herleiten lasse, sondern „in der Anschauung der Zeit unmittelbar enthalten“ sei. Demselben Gedanken gibt K. in der Inauguraldissertation Ausdruck, wenn er meint, daß wir den uns anschaulich gegebenen Punkt oder Augenblick niemals anders auffassen können, denn als Grenze im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit.

Aus alledem geht deutlich hervor, daß K. seine Lehre von Raum und Zeit auf die geometrischen Sätze gründet. Der einzige Einwand, den man noch erheben könnte, wäre der: Warum hebt K. die Einheit des Raumes besonders hervor, wenn sie doch für ihn keine andre Bedeutung hat, als die übrigen Axiome? Um dies zu verstehen, muß man bedenken, daß das vierte Raumargument zwei Teile enthält — einen negativen und einen positiven. Der negative besagt, daß der Raum kein diskursiver Begriff ist, daß wir zu ihm nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Begriffsbildung, durch ein abstrahierendes Herausheben gemeinsamer Merkmale gelangen. Die Einheit des Raumes ist nun etwas, das diese Möglichkeit sofort abschneidet, darum führt sie K. hier an: Der Raum kann kein diskursiver Begriff sein, weil er keine Allgemeinheit besitzt, weil er nur einer ist. Damit ist zunächst aber nur gesagt, was der Raum nicht ist. Wenn wir nun aber weiter bedenken, daß die Einheit des Raumes, wie alle Axiome der Geometrie, sich für uns mit Notwendigkeit aus der Anschauung ergibt, so kommen wir zu dem positiven Resultat: Der Raum ist Anschauung und zwar Anschauung a priori.

Damit ist zugleich der verschiedentlich gegen K. erhobene

Einwand abgewiesen, K. schließe daraus, daß der Raum kein discursiver Begriff ist, auf seine Herkunft aus der Anschauung.

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so können wir sagen: Die erkenntnistheoretische Frage, ob in den geometrischen Sätzen eine Notwendigkeit unsres Denkens unmittelbar zum Ausdruck kommt, beantwortet sich für K. ohne weiteres bejahend im Hinblick auf eine bestimmte Tatsache, nämlich auf die Tatsache, daß ein in der Anschauung vorgefundenes geometrisches Gebilde sofort uns nötigt, einen Satz zu bejahen, dessen Anspruch auf Gültigkeit sich nicht nur auf dies vorgefundene Gebilde, sondern allgemein auf den Inhalt eines Begriffs, also auf eine unendliche Anzahl solcher Gebilde erstreckt. Der Satz, daß zwei Seiten eines Dreiecks zusammen größer sind als die dritte, wird von uns bewiesen durch den Hinweis auf ein vorgefundenes oder angeschautes Dreieck. Wenn jemand den Satz bezweifeln wollte, so können wir ihn nur auffordern, an einem beliebigen Dreieck die Größe der Seiten zu vergleichen. Wir erwarten, daß er dann seinen Zweifel fallen läßt. Oder, um das vorhin gebrauchte Beispiel noch einmal anzuführen: Der angeschaute Punkt gibt uns die Überzeugung, daß jeder Punkt eine Grenze im unendlichen Raum ist. — Das ist der Sinn der K.schen Behauptung, daß alle geometrischen Axiome auf einer „Anschauung a priori" beruhen.

4. Die „Denknotwendigkeit" der Grundsätze des reinen Verstandes in der Kr. d. r. V.

Den mathematischen Lehrsätzen stellt K. die Gesetze der Naturwissenschaft an die Seite. Auch sie sind synthetische Sätze a priori: Synthetisch, insofern sie Gesetze der Wirklichkeit enthalten, a priori, da sie mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit auftreten. Auch hier kann es sich nur darum handeln, die entsprechenden reinen synthetischen Urteile a priori zu behandeln. Die in der Naturwissenschaft vorliegenden einzelnen synthetischen Urteile a priori müssen also zunächst auf solche reinen Sätze zurückgeführt werden. Sie müssen darauf zurückgeführt werden so, daß die Rechtfertigung des reinen synthetischen Urteils zugleich die Rechtfertigung der zugehörigen Einzelurteile

in sich schließt oder daß, anders gesagt, wenn die Notwendigkeit aufgezeigt ist, den in Rede stehenden reinen synthetischen Satz a priori anzuerkennen, eben damit auch die Notwendigkeit gegeben ist, die von ihm abhängigen synthetischen Sätze a priori überhaupt als gültig anzusetzen. Um ein Beispiel zu gebrauchen, so steht in diesem Abhängigkeitsverhältnis das Kausalgesetz und die einzelnen Kausalurteile. Wenn ich behaupten darf, daß unter gleichen Bedingungen in der Natur gleiches geschehe, so darf ich auch — vorbehaltlich der Vollständigkeit meiner Analyse — behaupten, daß sich Marmor und Salzsäure stets zu Kohlensäure verbinden. Kantisch kann man dies so ausdrücken: Durch „das Gesetz, daß, wenn eine Begebenheit wahrgenommen wird, sie jederzeit auf etwas, was vorhergeht, bezogen werde, worauf sie nach einer allgemeinen Regel folgt", wird das „Wahrnehmungsurteil", daß hier, in einem einzelnen Fall, auf die Vereinigung von Marmor und Salzsäure eine Kohlensäureentwicklung folgte, zu dem synthetischen Urteil a priori oder zu dem „Erfahrungsurteil", daß immer und überall Marmor und Salzsäure Kohlensäure erzeugen (Proleg S. 76). Das Wahrnehmungsurteil findet seine Rechtfertigung durch den Hinweis auf die vorgefundene Tatsache, das Erfahrungsurteil durch denselben und den Hinweis auf das Kausalgesetz.

Dabei ist es von keiner Bedeutung, ob man das im vorstehenden gebrachte Beispiel eines Erfahrungsurteils als ein notwendiges im strengen Sinn oder nur als ein in hohem Grade wahrscheinliches gelten lassen will. Es wäre ja möglich, daß neue Versuche uns zu der Überzeugung brächten, daß Salzsäure und Marmor nicht zur Erzeugung von Kohlensäure genügten. Darum gilt jedes naturwissenschaftliche Urteil mit dem stillschweigend gemachten Vorbehalt: so lange nicht neue Erfahrungen eine Änderung erfordern. Für die Naturwissenschaft von entscheidender Wichtigkeit aber ist nur dies: daß wir jenes Urteil als ein wahrscheinliches auf Grund der gemachten Erfahrungen aussprechen dürfen und daß wir die Überzeugung hegen können, jene Wahrscheinlichkeit steigere sich notwendigerweise mit der Genauigkeit und Schärfe unserer Beobachtung, mit der Exaktheit, mit der wir in der Feststellung der Tatsachen verfahren. Auf dieser Grund-

lage beruhen alle naturwissenschaftlichen Gesetze; ohne dieselbe wären sie unberechtigte Verallgemeinerungen. Diese Überzeugung gibt uns das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz, können wir schließlich dafür sagen, berechtigt uns zu der Annahme, daß unter Voraussetzung absolut vollständiger Erfahrung für jeden bestimmten Inhalt sich eine notwendige Verknüpfung mit andrem Voraufgehendem müßte finden lassen, deren Vorhandensein sich allen zukünftigen Erfahrungen gegenüber bestätigt. Diese Überzeugung gilt es erkenntnistheoretisch zu stützen, ihre Denknotwendigkeit zu erweisen.

In dem Nachweis dieser Denknotwendigkeit aber verfolgt nun K. einen durchaus andern Weg, als da, wo es sich um die geometrischen Urteile handelte. Dort begnügte er sich mit dem einfachen Hinweis auf die Tatsache der nötigenden Kraft jener geometrischen Gebilde. Er tat das mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß ein andrer Beweis dieser Sätze von vornherein ausgeschlossen sei: es sind apriorische Sätze der Anschauung, Ergebnisse einer Anschauung a priori, also einer solchen, der die nicht weiter zurückführbare, sondern nur zu konstatierende Eigentümlichkeit anhaftet, daß sie uns nicht nur lehrt, was da ist, sondern was in diesem und allen entsprechenden Fällen da sein muß. Die geometrischen Sätze tragen nach K., weil sie synthetische Sätze a priori in der Anschauung sind, das Eigentümliche an sich, daß jeder Zweifel daran, ob es sich hier wirklich um ein nicht zu umgehendes Gesetz unseres Geistes handelt, durch den Hinweis auf die entsprechende Tatsache sofort gehoben wird. Dies drückt K. auch aus, indem er sagt, es sei bei den mathematischen Sätzen nicht möglich, aber auch nicht nötig, „ihre Richtigkeit und apodiktische Gewißheit zu beweisen“ (S. 150), sondern die Aufgabe, die ihnen gegenüber bleibe, sei die, „die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen“.

So verhält es sich nun nach K. mit den „Grundsätzen des reinen Verstandes“ nicht. Sie enthalten nicht die unmittelbare Evidenz, die den mathematischen Sätzen eigen ist (S. 157). Die Eigenschaft, daß sie „nicht in höheren Erkenntnissen gegründet“ sind, „überhebt sie daher nicht eines Beweises“, eines Beweises,

„ohne den sie gleichwohl den größten Verdacht einer bloß erschlichenen Behauptung auf sich haben würden“ (S. 149, 150).

Es ist zweifellos, daß die Art und Weise, in der diese Trennung der zwei von K. unterschiedenen Kategorien von Grundsätzen hier eingeführt wird, geeignet ist, Bedenken zu erregen. Es ist nicht einzusehen, warum die geometrischen Sätze in minderem Grade eines Beweises bedürftig sein sollten als das Kausalgesetz, denn dieselbe Argumentation, wie bezüglich der ersteren, läßt sich auch bei dem letzteren durchführen. Warum behaupten wir, daß in jedem Dreieck die Summe zweier Seiten größer ist als die dritte? Weil, wenn wir ein Dreieck auf das Längenverhältnis der Seiten hin untersucht haben, wir keinem Dreieck mehr in Gedanken ein andres, als dieses Verhältnis der Seiten zuschreiben können. Und warum behaupten wir, daß auf einen bestimmten Vorgang a ein bestimmter Vorgang b folgen müsse? Weil, wenn wir einmal b auf a haben folgen sehen, wir in Gedanken auf a niemals etwas andres als b folgen lassen können oder, was auf dasselbe hinauskommt, wir eine vorgestellte Folge a c nicht für wirklich halten können, es sei denn, daß ein „Grund“ dafür angenommen werden darf. In der Art, wie uns die beiden Sätze hier entgegentreten, kann also ein Unterschied nicht gefunden werden: Sie gehen beide zurück auf eine tatsächlich erlebte Notwendigkeit; wir haben daher kein Recht, den einen für beweisbedürftiger zu erklären, als den andern. Trotzdem stellt K. diesen Unterschied auf; und er gibt demselben noch in andrer, unzweideutiger Weise Ausdruck. In den Prolegomenen betont er, die mathematischen Sätze seien diejenigen gewesen, die ihm zuerst als ein Bollwerk gegen die Humesche Skepsis erschienen seien. Hätte Hume an die mathematischen Sätze gedacht, so würde er sich von der Unhaltbarkeit seines Prinzips der Gewohnheit überzeugt haben, weil die Notwendigkeit der geometrischen Sätze einer Erklärung aus der Gewohnheit unmittelbar widerspricht. Daraus, wie auch aus andern Stellen ergibt sich, daß K. rücksichtlich des Kausalgesetzes an der Möglichkeit des Humeschen Erklärungsprinzips an und für sich nicht zweifelte, daß er nur durch seinen Beweis der zweiten Analogie die Zurückführung des Kausalgesetzes auf die Ge-

wohnheit gegenstands- und bedeutungslos gemacht zu haben glaubte.

Auch hierin kann indessen eine genügende Rechtfertigung der K.schen Unterscheidung nicht gefunden werden. Wir werden also sagen müssen, daß K. sein Vorgehen in dieser Richtung nicht genügend motiviert.

Und doch, scheint mir, wenn wir den Unterschied, den K. hier macht, sachlich genauer ins Auge fassen, werden wir ihm zugeben müssen, daß hier ein Unterschied vorliegt — ein Unterschied, der, wie ich hinzufügen will, auch die verschiedene Behandlung, die K. den beiden Kategorien von Urteilen angedeihen läßt, bis zu einem gewissen Grade rechtfertigt.

Wenn ich an einem Dreieck die Länge der Seiten einmal betrachtet habe, so weiß ich, daß ich bei keinem Dreieck jemals zu einem andern Resultat kommen kann als zu dem, daß zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte. Wenn ich ein b auf ein a habe folgen sehen, weiß ich dann, daß es niemals vorkommen wird, daß ich einmal auf dasselbe a ein c folgen sehe? Natürlich nicht. Die Wahrnehmung einer einmaligen Folge braucht ja nicht die Wahrnehmung einer ursächlich bedingten Folge zu sein. Es kann sein, daß die Ursache von b nicht a, sonder a + x ist und daß ich dies x bei der erstmaligen Wahrnehmung übersehen habe. Die Bedingung dafür, daß das Kausalgesetz nicht verletzt werde, ist nicht die, daß das x stets wahrgenommen worden sei, wenn b folgen soll, sondern daß es einfach dagewesen sei. Ja noch mehr: Das x kann der menschlichen Wahrnehmung überhaupt entrückt sein, es kann etwas sein, das seiner Natur nach unwahrnehmbar ist. Ein Beispiel aus der chemischen Wissenschaft macht das, was ich meine, vielleicht noch klarer. Das Kausalgesetz fordert, daß die gleichen Bedingungen zum gleichen Resultat führen. Nun kommt es in der Chemie vor, daß bei der Zusammenfügung der gleichen Stoffe in den gleichen Gewichtsverhältnissen zwei verschiedene chemische Verbindungen resultieren. Dann sind die gleichen Bedingungen vorhanden — die gleiche chemische Zusammensetzung —, aber es fehlt das gleiche Resultat, denn die beiden Verbindungen haben verschiedene

Eigenschaften. Dann pflegt sich der Chemiker zu helfen durch die Annahme, daß die molekulare Zusammensetzung, die Anordnung der das Molekül zusammensetzenden Atome eine verschiedene sei. Er fügt also, um die Verschiedenheit der Wirkung zu erklären, eine Bedingung hinzu, aber er fügt sie hinzu in einem Gebiet, das der Wahrnehmung seiner Natur nach verschlossen ist. Die Anordnung der Atome kann nicht wahrgenommen werden.

Das Kausalgesetz besagt also nicht, daß dieselbe Tatsache b immer auf dieselbe *wahrgenommene* Tatsache a folge, sondern es kümmert sich um das Wahrgenommenwerden überhaupt nicht. Wollten wir das Kausalgesetz als ein solches Gesetz für die Wahrnehmung formulieren, so wäre es kein Gesetz mehr. Es ist *ein Gesetz für die Welt der Dinge oder für die Welt des Wirklichen und gilt für das unmittelbar Wahrgenommene nur insoweit, als sich die Welt der Dinge im unmittelbar Wahrgenommenen ausspricht.* Nun kann man freilich auch von den mathematischen Sätzen sagen, daß sie für die Wirklichkeit gelten. Ein Dreieck ist ein Stück Wirklichkeit. Aber das Dreieck ist auch ein unmittelbar Gegebenes und wir müssen von den geometrischen Sätzen sagen, daß sie für die Wirklichkeit nur gelten, *weil* sie für das unmittelbar Gegebene gelten, daß wir sie vom unmittelbar Gegebenen auf die Wirklichkeit übertragen. Daß dem so ist, ersehen wir schon daraus, daß die geometrischen Sätze für das unmittelbar Gegebene auch da gelten und als giltig anerkannt werden, wo diesem unmittelbar Gegebenen kein Stück Wirklichkeit entspricht: in der bloßen Vorstellung. Es macht keinen Unterschied aus, ob ich mir ein Dreieck nur vorstelle oder es wirklich zeichne: im einen wie im andern Fall ist die Summe zweier Seiten größer als die dritte.

Vom unmittelbar Gegebenen muß also die Wirklichkeit unterschieden werden. Sie ist nicht mit dem unmittelbar Gegebenen identisch, sondern sie ist etwas, dessen Beschaffenheit wir auf Grund des unmittelbar Gegebenen erschließen, also, wie wir auch sagen können, etwas, das wir aus dem gegebenen Material herstellen, denkend erschaffen.

Was ergibt sich nun aus alledem? Zunächst jedenfalls das Eine, daß K. in der Tat recht hat, wenn er zwei Arten von synthetischen Sätzen a priori unterscheidet. Wir ersehen auch weiter, daß er diese beiden Arten synthetischer Sätze a priori in durchaus zutreffender Weise charakterisiert: die geometrischen Sätze als synthetische Sätze a priori der Anschauung, denen die „Grundsätze des reinen Verstandes“ gegenüberstehen; erstere haben „intuitive“, letztre „diskursive Gewißheit“ (S. 158), erstere gehen auf „die Anschauung“, letztere auf „das Dasein einer Erscheinung“ (S. 157), wobei freilich die „Erscheinung“ nicht im Sinne des gegebenen Bewußtseinsinhaltes, sondern als „Gegenstand“ zu verstehen ist, wie sie in der transzendentalen Ästhetik definiert wird.

Von den erstgenannten Urteilen wurde im Vorstehenden gesagt, daß sie das unmittelbar Vorgefundene, von den letztren, daß sie die Welt der Dinge betreffen. Daß damit das Wesen, der eigentliche Sinn der K.schen Unterscheidung wiedergegeben ist, ergibt sich noch aus einem besonderen Umstand. Auch die mathematischen Sätze werden von uns, wie wir gesehen haben, gefaßt als Sätze, die die Wirklichkeit treffen, ihre Notwendigkeit als eine Notwendigkeit von Relationen der Dinge, der Wirklichkeit. So weit sie dies sind oder so weit sie in dieser Weise gefaßt werden können, fallen sie nun für K. unter den Begriff der Grundsätze des reinen Verstandes und wird für sie derselbe „Beweis“ gefordert und gegeben, wie für das Kausalgesetz und die diesem verwandten synthetischen Sätze a priori. Der erste Grundsatz des reinen Verstandes (oder, wie es in der 2. Auflage heißt „das Prinzip“ derselben) lautet nämlich: „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen“ und von diesem Grundsatz heißt es: „Er ist es allein, der die reine Mathematik in ihrer ganzen Präzision auf Gegenstände der Erfahrung anwendbar macht“ (S. 161). Daher gibt er „unserer Erkenntnis a priori große Erweiterung“ — insofern nämlich durch diesen Grundsatz die apriorischen Synthesen der Geometrie zu synthetischen Urteilen a priori über die Dinge werden. Und an andrer Stelle heißt es: „Es gibt reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigentümlich beimessen möchte, darum, weil sie nicht

aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen gezogen sind. . . . Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gültigkeit, . . . beruht doch immer auf dem reinen Verstande. Daher werde ich unter meine Grundsätze die der Mathematik nicht mitzählen, aber wohl diejenigen, worauf sich dieser ihre Möglichkeit und objektive Gültigkeit a priori gründet und die . . . von Begriffen zur Anschauung, nicht aber von der Anschauung zu Begriffen ausgehen" (S. 157).

Nun ergibt sich aber weiter die Frage: Wie kommt K. dazu, diesen Grundgesetzen der Wirklichkeit gegenüber von einem „Beweis" zu sprechen, bezw. einen solchen zu verlangen? Was soll dieser Beweis und was leistet er? Die Grundsätze sind allgemeinste Gesetze der Wirklichkeit, sie sind nicht in höheren Erkenntnissen gegründet, darum kann es sich, wie K. selbst hervorhebt, nicht um einen „objektiven Beweis" handeln. Der objektive Beweis besteht in der Herleitung eines Urteils aus einem höheren, allgemeineren. Sondern nur dies kann der Sinn des Beweises sein: es soll gezeigt werden, daß wir, um eine Erkenntnis der Dinge, der Wirklichkeit zu gewinnen, nach den Grundsätzen verfahren, an der Hand der Grundsätze vorgehen müssen. Diese Einsicht aber soll systematisch, prinzipiell gewonnen werden, die Grundsätze selbst sollen nicht der Ausgangspunkt, sondern das Endergebnis der Untersuchung sein. Mit andern Worten: K. geht von der Beantwortung der allgemein gestellten Frage aus: Was ist notwendig, damit wir eine Erkenntnis des Wirklichen erlangen? Oder: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit wir sagen können, daß hier oder dort eine Erkenntnis des Wirklichen vorliege? Oder endlich: Welches sind die notwendig vorhandenen Kennzeichen ein Wirklichkeitserkenntnis? Dies drückt K. aus, indem er sagt: Der Beweis muß geschehen „aus den subjektiven Quellen der Erkenntnis eines Gegenstandes überhaupt" (S. 150). Der Gegenstand — das ist eben das Wirkliche. Der Beweis geht also aus von einer allgemein durchgeführten Analyse der Erkenntnis des Wirklichen, vielmehr er besteht seinem wichtigsten Teile nach in dieser Analyse.

Stellen wir nun den Grundsätzen d. r. V. noch einmal die geometrischen oder die synthetischen Sätze a priori der Anschauung,

aber eben nur als auf der Anschauung im K.schen Sinn beruhende Urteile gegenüber, so ergibt sich ein Unterschied in der Behandlung als notwendig: die synthetischen Sätze der Anschauung haben als solche nichts mit der Frage nach der Eigenart und den Bedingungen der Wirklichkeitserkenntnis zu tun. Bei ihnen handelt es sich einfach um die Tatsache, daß gewisse Relationen vorgefundener oder vorgestellter Inhalte uns von vornherein mit dem Charakter der Notwendigkeit, der Ausschließlichkeit, des Nicht-anders-vorgestellt-werden-könnens entgegentreten. Es ist uns unmöglich, zwei sich schneidende Geraden uns vorzustellen oder zu zeichnen so, daß die entstehenden Scheitelwinkel ungleich sind. Dieser Tatsache gegenüber hat nun die Erkenntnistheorie nur noch die Aufgabe, das Gemeinsame, den allgemeinen Charakter aller dieser apriorischen Relationen zu bestimmen. K. seinerseits entledigt sich dieser Aufgabe, indem er die synthetischen Sätze a priori der Anschauung auf die „Formen" der Anschauung, auf Raum und Zeit bezieht und diese Formen als die einzigen Quellen solcher synthetischen Sätze bezeichnet. An dieser Lösung der Aufgabe hat man oft und, wie mir scheint, mit Recht Kritik geübt. Ein doppelter Einwand muß hier erhoben werden. Einmal haben durchaus nicht die synthetischen Sätze a priori der Anschauung alle eine Beziehung auf Raum oder Zeit: Zu ihnen müssen auch die Ähnlichkeits- und Gleichheitsurteile gezählt werden, bei denen nach einer solchen Beziehung vergebens gefragt wird. Ferner aber dürfen wir auch nicht sagen, daß alle mathematischen Urteile auf der Anschauung beruhen oder daß wir sie zunächst als Gesetze für das unmittelbar Vorgefundene aufstellen. Die Dreidimensionalität des Raumes dürfte dem widersprechen. Indessen soll auf diese Einwände später noch einmal zurückgekommen werden.

Schließlich ergibt sich die Frage: Hat K. ein Recht, die Darstellung in den Analogien als einen Beweis zu bezeichnen, im Gegensatz zu der einfachen Anerkennung, die den mathematischen Sätzen zu teil wird? Letzten Endes, werden wir sagen müssen, sind beide Darstellungen nicht prinzipiell verschieden, insofern, als sie sich schließlich beide auf eine unmittelbar erlebte Notwendigkeit stützen und stützen müssen. Inwiefern dies bei den

Analogien der Fall ist, wird sich im folgenden ergeben. Das Besondere aber in der K.schen Auffassung der Analogien liegt darin, daß die Notwendigkeit des Kausalgesetzes z. B. nicht als eine letzte, sondern als eine weiter zurückführbare betrachtet wird. Das Kausalgesetz ist notwendig für die Erkenntnis des Wirklichen, weil etwas andres für dieselbe notwendig ist. Diese Zurückführung gewinnt für K. dadurch an Wert, daß für ihn mit dem Kausalgesetz eine Reihe andrer Gesetze auf gleicher Stufe stehen, die also auf ein gemeinsames Moment zurückgeführt werden. Dieses gemeinsame Moment aber wird nicht, wie bei den mathematischen Sätzen, durch Vergleichung, sondern durch direkte Untersuchung, durch direkte psychologische Analyse gewonnen. Dadurch bekommt der letzte Teil der Untersuchung, der aus dem vorher Gesagten nur die Resultate bezüglich der eigentlichen Grundsätze zieht, in höherem Grade den Charakter und das Aussehen eines Beweises, nämlich eines deduktiven Beweises. Das sind eben die Abschnitte, die als „Beweise" der einzelnen Grundsätze überschrieben sind.

5. Die Bedingungen zur Erkenntnis des Wirklichen.

Der Schlüssel zum Verständnis des „Beweises" der Grundsätze muß, wie wir aus sachlichen Gründen sowie aus den Worten Ks. gefolgert haben, in der Antwort auf die Frage liegen: Wann reden wir von einer Erkenntnis des Wirklichen? Oder welches sind die Kennzeichen dieser Erkenntnis? K. bezeichnet das Prinzip des Beweises auch als Prinzip der „Möglichkeit der Erfahrung". Er identifiziert hier also die Erkenntnis des Wirklichen mit der Erfahrungserkenntnis. In welchem Verhältnis beide Begriffe zueinander stehen, wird sich aus dem Folgenden ergeben.

„Erkenntnisse bestehen", wie sich K. einmal ausdrückt, „in der Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt" (S. 662). Jede Erkenntnis findet ihren Ausdruck in einem Urteil. Im Urteil aber pflegt Subjekt und Prädikat vorhanden und aufeinander bezogen zu sein: Im Subjekt des sprachlich fixierten Urteils haben wir das Objekt oder den Gegenstand, von dem K. hier spricht. Was ist dieses Objekt? Wenn wir von einem Gegenstand alles das fortlassen, von alledem abstrahieren, was wir als Prädikat von

ihm aussagen können, so bleibt uns nichts übrig, als ein „Etwas überhaupt" (S. 119), aber eben das Etwas, auf das alle jene Prädikate bezogen waren, der Einheitspunkt oder die Einheit der Prädikate. „Objekt ist das, in dessen Begriff ein Mannigfaltiges verbunden ist" (S. 662).

Das Urteil drückt also eine Verbindung von Vorstellungen aus; aber ist jede Verbindung von Vorstellungen, von Prädikaten ein Urteil? Wir können solche Verbindungen beliebig herstellen. Wüßten wir nun, daß die Objekte, die wir so willkürlich in der Phantasie erdenken, auch jedesmal wirklich existieren, hätten wir mit anderen Worten einen Verstand, der jedesmal das, was er erdenkt, durch sein bloßes Denken auch schafft und ins Leben ruft, einen „intuitiven Verstand", so würden wir auch eine solche Verbindung als Erkenntnis in Anspruch nehmen können. Aber so ist unser Verstand nicht beschaffen: Bei der beliebigen und willkürlich von uns vorgenommenen Verbindung fehlt die Überzeugung, daß das Objekt, das aus dieser Verbindung hervorgeht, auch existiert, es fehlt damit ein wichtiges Merkmal des Urteils. Wie gewinnen wir diese Überzeugung? Wie gewinnen wir, genauer gesagt, die Möglichkeit, zu entscheiden, ob einer Verbindung von Vorstellungen ein wirklicher Gegenstand entspricht oder nicht? Darauf antwortet K.: Diese Entscheidung ist nur dann möglich, wenn der Gegenstand, bevor wir ihn denken, uns gegeben ist. Und er erläutert dies „Gegebensein" näher durch die Bestimmung: Gegeben werden kann uns ein Gegenstand nur in der Anschauung, er ist gegeben, sofern er angeschaut ist. Es ergibt sich also daraus, daß für K. die Anschauung das einzige Mittel ist, um die Existenz, die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu konstatieren. Deshalb ist die Anschauung ein unumgängliches Teilstück der Erkenntnis, insofern, als wir uns auf die Anschauung beziehen müssen, um die bloße willkürliche Vereinigung von Vorstellungen vom Urteil, von der Aussage über einen wirklichen Gegenstand, zu unterscheiden. Es erübrigt noch die Frage: Was meint K. mit dem Ausdruck, der Gegenstand werde nur in der Anschauung „gegeben"? Es kann natürlich nicht heißen, der Gegenstand sei ein Anschauungsinhalt, denn es ist ja soeben auseinandergesetzt worden, daß der Gegen-

stand die Einheit der Anschauungsinhalte ist, die wir herstellen. Gegeben im strengen Sinn des Wortes kann K. nur diese Anschauungsinhalte, das Anschauungsmaterial nennen, das uns zum Aufbau der Welt der Dinge dient. Aber dieses Anschauungsmaterial, der einzelne Anschauungsinhalt ist für uns eben ein Stück des Gegenstandes, ein Etwas, das uns auf den Gegenstand hinweist oder dasjenige Etwas, das uns „die wirkliche Gegenwart" des Gegenstandes anzeigt, das uns erlaubt, diese wirkliche Gegenwart zu behaupten. Insofern wird uns nun durch die Anschauungsinhalte der Gegenstand gegeben, als wir dann, wenn wir den Gegenstand im Anschluß an die Anschauungsinhalte, auf sie achtend und durch sie geleitet, herstellen, denkend erschaffen oder prädizieren, wir dem so erhaltenen Gegenstand gegenüber das unmittelbare Bewußtsein haben, daß er nicht etwas von uns Gemachtes sei, sondern etwas „Wirkliches", „Objektives", daß er uns ebenso als „gegeben" gegenübertrete, wie die Anschauungsinhalte selbst. Das Gesagte läßt sich vielleicht am besten durch ein Citat aus der Kritik d. r. V. verdeutlichen: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht wiederum nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist nichts andres, als dessen Vorstellung auf Erfahrung beziehen" (S. 154). Die „Vorstellung" ist nach K.schem Sprachgebrauch der Begriff des Gegenstandes oder die Gesamtheit dessen, was wir von ihm aussagen; diese Vorstellung soll auf Erfahrung bezogen werden, d. h. mit andern Worten: Wir sollen uns in der Vorstellung des Gegenstandes, in unserm Urteil über ihn, auf Erfahrung, auf die gegebenen Anschauungsinhalte beziehen, nämlich dann, wenn unser Urteil „objektive Realität" haben soll. Der Ausgangspunkt ist dabei für K. das Gegebensein der Anschauungsinhalte, das unmittelbare Erlebnis also, das die Anschauungsinhalte im Gegensatz zu beliebigen Phantasiegebilden charakterisiert. Dieser Begriff des Gegebenseins ist — eben weil er von diesem Erlebnis hergenommen ist, bei K. gleichbedeutend mit einem andern Begriff, der in der

transzendentalen Ästhetik viel gebraucht wird, dem Begriff der Rezeptivität. Das Erlebnis oder das Gefühl des Gegebenseins ist zugleich das Gefühl unseres rezeptiven Verhaltens.

Die Anschauung ist eine notwendige Voraussetzung der Erkenntnis. Es muß eine Anschauung vorhanden sein, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Aber zu eben diesem Zwecke genügt anderseits das bloße Vorhandensein einer Anschauung nicht. Das Urteil enthält ja eine Beziehung des Angeschauten auf einen Gegenstand und die Beziehung kommt nun, wie die Deduktion der Kategorien zeigt, nur zu stande durch die Anwendung bestimmter Begriffe, der Kategorien, bezw. die Erkenntnis kann aufgefaßt werden als die Anwendung dieser Begriffe auf die Anschauungsinhalte oder auf den durch die Anschauungsinhalte gegebenen Gegenstand. Weil also die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand oder, was auf dasselbe hinauskommt, die Verbindung derselben zu einer als notwendig vorgestellten Einheit, nur durch die Begriffe zustande kommen kann, so stehen diese Begriffe der Anschauung gegenüber als die zweite notwendige Bedingung für das Zustandekommen der Erkenntnis. Zur Erkenntnis gehören ein gegebenes Anschauungsmaterial und die begriffliche Bearbeitung desselben. Im Gegensatz zur Anschauung ist nun die begriffliche Bearbeitung des Anschauungsmaterials eine spontane Tätigkeit des menschlichen Verstandes. Spontaneität und Rezeptivität wirken also in jedem Erkenntnisakt zusammen. Fassen wir endlich noch einmal das Verhältnis zum Gegenstand ins Auge, so können wir mit K. sagen, daß durch die Anschauung uns der Gegenstand gegeben, durch den Verstand aber „das Vermögen der Begriffe" gedacht werde (S. 47) oder daß wir in der Anschauung uns dem Gegenstand gegenüber rezeptiv, im Verstande dagegen spontan verhalten. Endlich wird vom Gegenstande in etwas mißverständlicher Weise gesagt, daß er, sofern er angeschaut wird, „das Gemüt affiziere" (S. 48). Alle diese Behauptungen können wir nach dem Zusammenhang nur als verschiedene Ausdrucksweisen für ein und dieselbe Tatsache auffassen, für die Tatsache, die ich mich im Vorstehenden möglichst deutlich zu beschreiben bemüht habe.

Wenn K. Anschauung und Verstand „Mittel" oder auch

„Quellen“ der Erkenntnis nennt, so dürfte dieser Ausdruck mit dem Gesagten zur Genüge gerechtfertigt sein. Daneben aber bedient sich K. noch einer anderen Bezeichnung, von der man gemeint hat, daß sie einen Widerspruch in die K.sche Lehre hineintrage. Er nennt Anschauung und Verstand „Arten“ der Erkenntnis. Um zu verstehen, wie K. zu diesem Ausdruck kommt, muß man sich der Doppeldeutigkeit erinnern, der der Terminus „Erkenntnis“ auch im gewöhnlichen Leben unterliegt. Erkenntnis bedeutet für uns einmal das fertige Resultat unseres Erkennens, also das Urteil bezw. das System von Urteilen, die Wissenschaft. Das Wort bedeutet aber zweitens auch unsere Tätigkeit des Erkennens, die Tätigkeit, die auf die Gewinnung eines Urteils abzielt oder dieselbe ermöglicht. Wenn K. das Wort im ersteren Sinn gebraucht, so sind Anschauung und Verstand Quellen der Erkenntnis, d. h. Voraussetzungen, Faktoren, durch deren Zusammenwirken die Erkenntnis, nämlich das Urteil, geschaffen wird. Nimmt man das Wort im zweiten Sinn, so sind sie wohl Arten zu nennen, nämlich Arten der erkennenden Tätigkeit oder derjenigen Tätigkeit des Menschen, die zum Urteil führt. Das sind Anschauung und kategoriales Denken; anschauend und begreifend muß sich der Mensch betätigen, wenn er erkennen will. Dabei ist die Anschauung die „unmittelbare Art der Erkenntnis“ im Gegensatz zum Denken, da das letztere erst der Anschauung bedarf, die letztere dem ersteren voraufgehen muß. — Nun sollen bekanntlich in den beiden Hauptteilen der Kritik erst die Sinnlichkeit und dann der Verstand einer Untersuchung unterworfen werden, aber beide eben in ihrer Eigenschaft als Quellen oder Arten der Erkenntnis in Bezug auf das, was sie für die Erkenntnis leisten.

6. Die transzendentale Ästhetik als Grundlage des Beweises der Analogien. (Die „Formen der Anschauung“.)

Die transzendentale Ästhetik wurde im vorstehenden schon einmal kurz behandelt. Es geschah das mit Rücksicht auf die Erklärung der geometrischen Axiome, die die Ästhetik liefern sollte. Es kann nun keinem Zweifel begegnen, daß mit dieser

Erklärung der Zweck und die Bedeutung der transcendentalen Ästhetik nicht — auch nicht der Hauptsache nach — erschöpft ist. Dafür lassen sich zunächst zwei Gründe anführen: 1. Als Ergebnis der transcendentalen Ästhetik erscheint in der Kritik selbst nicht die Erklärung der geometrischen Axiome, sondern die Lehre von Raum und Zeit[2]). Daß Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, soll bewiesen werden, daß die Eigenart der geometrischen Sätze durch diese Eigentümlichkeit von Raum und Zeit ihre Erklärung findet, wird nur nebenbei erwähnt — und zwar in der ersten Auflage sogar nur als ein Abschnitt der (später sog.) metaphysischen Erörterung, also als ein Beweismoment unter andern für die Apriorität und die anschauliche Natur des Raumes; erst in der zweiten Auflage wird dieser Erklärung der Geometrie wenigstens ein besondrer Abschnitt — die transzendentale Erörterung — gewidmet. Und zweitens geht die Lehre von Raum und Zeit fast unverändert aus der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 in die Kritik über. 1770 aber existierte das Problem der geometrischen Sätze in dieser Form noch nicht für K. —

Was soll nun die transzendentale Ästhetik oder die Lehre von Raum und Zeit, abgesehen von der Erklärung der geometrischen Axiome? Das habe ich am Schluß des vorigen Abschnitts angedeutet: Die Frage nach den Bedingungen oder nach den Kennzeichen der Erkenntnis des Wirklichen führt auf die Frage nach der Bedeutung der Sinnlichkeit für diese Wirklichkeitserkenntnis. Mit dieser Frage befaßt sich die transzendentale Ästhetik. Da nun jene Frage nach der Erkenntnis des Wirklichen die Voraussetzung für den „Beweis" der Grundsätze in der Kritik bildet, so erklärt es sich aus dem Gesagten auch, wenn, wie weiterhin gezeigt werden soll, die Ergebnisse der transzendentalen Ästhetik als die wichtigsten Grundlagen in jenen Beweisen wiederkehren. Endlich sei noch auf eins hingewiesen. In den Prolegomenen wird die transzendentale Ästhetik so gut wie ausschließlich als Auflösung der Frage: Wie sind synthetische Sätze a priori der Mathematik möglich? behandelt. Auch dies ist nach dem Gesagten

---

[2]) Vgl. auch B. Erdmann, Kritizismus.

verständlich, wenn wir bedenken, daß in den Prolegomenen die Beweise der Grundsätze fehlen, bezw. hinsichtlich derselben auf die Kritik verwiesen wird. Diese schärfere Betonung der mathematischen Sätze und der auf sie bezüglichen Seite der transzendentalen Ästhetik dürfte dann von hier aus in die zweite Auflage der Kritik übergegangen sein, in der sie in der schon erwähnten Scheidung in metaphysische und transzendentale Erörterung zum Ausdruck kommt. —

Es soll in der transzendentalen Ästhetik die Sinnlichkeit betrachtet werden in Bezug auf das, was sie für die Erkenntnis des Wirklichen oder „der Gegenstände" bedeutet und leistet oder, wie wir auch sagen können, sofern und soweit sie uns den Stoff zu unsern Urteilen über die Welt der Dinge liefert. Das drückt K. aus, wenn er davon spricht, daß die Ästhetik die „sinnliche Erkenntnis" behandle. Nach dem im vorigen Abschnitt gesagten bedarf es kaum noch einer besonderen Verteidigung dieses Ausdrucks. Jede Erkenntnis bedarf selbstverständlich der Verstandestätigkeit, um überhaupt Erkenntnis zu sein. Aber es gibt Urteile oder noch genauer Prädikate in Urteilen, die ihre Definition ohne weiteres durch den Hinweis auf eine Erfahrungstatsache finden. Solche Erkenntnisse werden wir mit mehr Recht sinnliche nennen, als die, bei denen dies nicht der Fall ist. Darum sagt K. in der Inauguraldissertation: „Erkenntnisse heißen sinnlich wegen ihrer Entstehung. Daher bleiben sie sinnlich, so viel auch dabei ein logischer Gebrauch von dem Verstande gemacht wird."

Noch eine terminologische Bemerkung ist hier anzufügen. Jede Erkenntnis bezieht sich, wie mehrfach bemerkt, auf einen Gegenstand. In der Anschauung wird uns dieser Gegenstand gegeben — dann fühlen wir uns ihm gegenüber passiv, wir lassen ihn auf uns wirken; bezeichnen wir ihn aber als Ursache, als Substanz oder dgl., achten wir auf sein Verhältnis zur Anschauung oder zu andern Gegenständen, so wird der Gegenstand von uns gedacht und wir sind ihm gegenüber spontan tätig, nicht rezeptiv. Den Gegenstand nun, sofern er uns gegeben wird, nennt K. auch den „unbestimmten Gegenstand einer empirischen Anschauung" — unbestimmt, weil durch die Begriffe eben das

„Bestimmen“ des Gegenstandes — im Urteil — erfolgt. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung wird Erscheinung genannt. Erscheinung ist also, wenigstens in der transzendentalen Ästhetik, nicht das unmittelbar Gegebene, sondern der Gegenstand, aber der Gegenstand, solange er nur als Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis betrachtet wird. Auch die begrifflich bestimmten Gegenstände führen bei K. einen besondern Namen: „Erscheinungen, sofern sie als Gegenstände nach der Einheit der Kategorien gedacht werden, heißen Phänomena“ (S. 231).

Um zu zeigen, daß er in der transzendentalen Ästhetik nur mit den Prädikaten der Dinge zu tun hat, die auf Grund der Sinnlichkeit von ihnen ausgesagt werden, „sondert“ K. zunächst „alles das von der Vorstellung eines Körpers ab, was nur der Verstand von ihm denkt“ (S. 49). Er abstrahiert also davon, daß der Körper Substanz ist, daß Kräfte von ihm ausgehen u. s. w. Aber auch nicht alle Prädikate, die wir auf Grund der Anschauung von den Dingen aussagen, interessieren ihn, sondern er nimmt zwei von ihnen heraus: Räumliche und zeitliche Ausdehnung. Diese „gehören zur reinen Anschauung, die a priori im Gemüte stattfindet“. Die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik soll es im besonderen sein, nachzuweisen, daß sie eine solche Stellung einnehmen.

Lassen wir zunächst die Frage, was K. mit dieser eigentümlichen Bezeichnung der Faktoren, um die es sich handelt, meint oder meinen kann, bei Seite und wenden wir uns sogleich zu den Argumenten, mit denen er seine Ansicht belegt. Die Lösung jener Frage ist letzten Endes nur aus der Betrachtung dieser Argumente zu gewinnen.

Es sind bekanntlich vier Argumente oder vier besonders hervorzuhebende Eigenschaften des Raumes und der Zeit, die K. anführt und aus denen er seine Schlüsse zieht. Obgleich im Beweis der Grundsätze, um den es sich mir ja vornehmlich handelt, nicht der Raum, sondern die Zeit die ausschlaggebende Rolle spielt, will ich im Folgenden ausgehen vom Raum, da K. ihn ausführlicher behandelt und das vom Raum Gesagte mit leichter Mühe auf die Zeit übertragen werden kann.

„Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden“ (S. 51). Der Raum ist kein empirischer Begriff — mit dieser Bestimmung begnügt sich K. nicht, er fügt genauer hinzu: „der von äußeren Erfahrungen abgezogen“, abstrahiert worden wäre. Wenn wir einen Begriff von der Erfahrung abstrahieren, „erborgen“, so heißt das: Wir finden das, was wir mit dem Begriff meinen, bezeichnen, in der Erfahrung, im unmittelbar Gegebenen vor. Was verneint also das erste Argument? Daß der Raum unmittelbar von uns vorgefunden wird, daß er also Empfindungsinhalt oder Eigenschaft eines solchen ist. Dasselbe drückt K. im dritten Argument in der schon besprochenen Behauptung aus, der Raum sei kein „diskursiver Begriff“. Wollen wir einen modernen Ausdruck dafür einsetzen, so können wir sagen: Er ist kein Wahrnehmungsbegriff, wie „rot“, „Klangfarbe eines Tones“, „Weichheit“ Wahrnehmungsbegriffe sind. Dabei mache ich besonders darauf aufmerksam, daß K. hier nicht von einer zwei- oder selbst dreidimensionalen Ausdehnung des im Gesichtsfeld Gegebenen, sondern von dem Raum spricht, dem einheitlichen Raum, dessen Unendlichkeit im vierten Argument noch besonders hervorgehoben wird. Diesen Raum finden wir nicht vor, sondern was wir vorfinden, das sind unsere Empfindungsinhalte. Von diesen Empfindungsinhalten nehmen wir freilich an, daß sie uns Kunde geben von einer Welt der Dinge, der Wirklichkeit im Raume, im einen, unendlich ausgedehnten Raume, wir fassen sie auf als Eigenschaften, wenn man will als Erscheinungen der Dinge im Raume (wobei freilich das Wort Erscheinung hier nicht im K.schen Sinne gebraucht wird). Als solche Eigenschaften der Dinge, als das, was an den Dingen haftet, nehmen die Empfindungsinhalte nun selbst für uns einen Ort im Raume an. Aber dies ist nicht etwa dahin zu verstehen, daß jeder vorgefundene Empfindungsinhalt ein Merkmal an sich trüge, das ihn unmittelbar als an einem bestimmten Ort im Raume existierend charakterisierte, so, wie er das Merkmal der Farbe oder der Härte an sich trägt. Die Eigenschaft der „äußeren Erscheinung“, daß sie einen bestimmten Ort im Raum einnimmt, ist kein unmittelbar vorgefundenes Merkmal, sondern wir machen das unmittelbar Vor-

gefundene, die Empfindungsinhalte also, dadurch zur „äußeren Erscheinung", die demnach als solche nichts unmittelbar Vorgefundenes mehr ist, daß wir ihm einen Ort im Raume zuschreiben oder beilegen. Dazu aber muß „die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen" (S. 41) — es hätte keinen Sinn, von einem Ort im Raum zu sprechen, wenn wir nicht den Begriff des Raumes hätten. „Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, vielmehr ist diese äußere Erfahrung", d. h. die Erfahrung, das Wissen von etwas, das im Raume ist, „erst durch gedachte Vorstellung allererst möglich".

K. konstatiert in diesem ersten Raumargument die im Grunde für jeden selbstverständliche Tatsache, daß, wenn wir von einem Ding behaupten, daß es im einen, unendlich ausgedehnten Raume sich befinde oder in demselben einen Ort einnehme, wir das, was wir mit dieser Behauptung meinen, nicht so wie eine bestimmte Farbe oder Härte unmittelbar vorfinden können. Darum scheinen mir die Einwände, die man von seiten der empirischen Psychologie gegen das Argument erhoben hat, auf einem Mißverständnis zu beruhen: man hat nämlich gemeint, K. wolle hier, im ersten Argument, einen Unterschied zwischen zwei verschiedenen Merkmalen des Empfindungsinhalts, nämlich zwischen der Farbe eines Inhalts und seiner Ausdehnung im Gesichtsfelde konstruieren.[3]) Ein solcher Unterschied wäre natürlich durch das Gesagte nicht genügend gerechtfertigt. Das Mißverständnis ist augenscheinlich verursacht durch den Terminus „Vorstellung". Dieser Ausdruck ist für uns gleichbedeutend mit Gedächtnisbild oder Phantasieinhalt. Wenn wir also davon sprechen, daß wir einen Gegenstand als in einem Ort des Raumes befindlich oder daß wir zwei Gegenstände als in verschiedenen Orten „vorstellen", so denken wir an das, was uns ein sinnlich wahrnehmbares Bild der Gegenstände von ihrer Lokalisierung im Raume erkennen läßt. Diesen Sinn hat aber das Wort Vorstellung bei K. nicht. Einen Gegenstand

[3]) K. kennt tatsächlich einen solchen Unterschied, aber von demselben kann erst viel später die Rede sein, da er erst durch das Vorhandensein der mathematischen Sätze begründet wird.

als diesen oder jenen vorstellen, heißt für K. schlechtweg: von dem Gegenstande dies oder jenes prädizieren. Darum wird in der Inauguraldissertation von dem Vorstellen des seiner Natur nach Unanschaulichen gesprochen und im Anfang der transzendentalen Ästhetik wird das Substanzsein mit zu der Vorstellung eines Körpers gerechnet.

Das zweite Raumargument betont die Notwendigkeit des Raumes. Diese Notwendigkeit wird von K. noch näher bestimmt: „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden“ (S. 51). Der Sinn der Behauptung ist augenscheinlich dieser: Der Raum ist notwendig für die Gegenstände unserer sinnlichen Anschauung. Wir haben den Begriff eines leeren Raumes, eines Raumes ohne Gegenstände, aber wir können niemals den Begriff eines sinnlich wahrnehmbaren Dinges bilden, ohne ihm in Gedanken auch eine Existenz im Raume anzuweisen.

Man hat gegen K. eingewandt — Herbart z. B. hat diesen Einwand erhoben —, die Notwendigkeit des Raumes für die Dinge enthalte kein besondres Problem, die räumliche Ausdehnung komme den Dingen nicht notwendiger oder nicht in andrer Weise zu, als eine bestimmte Farbe oder Härte. Dies wäre richtig, wenn es sich um die Eigenschaft der Ausdehnung allein handelte, aber es handelt sich um die Existenz im Raume. Dieser Raum ist, wie das erste Argument betont hat, kein Wahrnehmungsbegriff, deshalb kann die Existenz im Raum nicht mit der Härte oder Farbe in Parallele gestellt werden. Mit Recht faßt K. das Ergebnis des zweiten Arguments in den Worten zusammen: Der Raum ist eine Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, nicht eine von ihnen abhängende Bestimmung. Anders gesagt: Die Dinge existieren nur im Raum, sie können ohne den Raum nicht als existierend gedacht werden, die Aufhebung der Existenz des Raumes involviert die Aufhebung der Existenz der Dinge. Aber umgekehrt involviert nicht die Aufhebung der Existenz der Dinge die des Raumes. Der Raum kann als existierend gedacht werden, ohne daß Dinge in ihm sich befinden.

Ein andrer Einwand ist von Stumpf gegen das Argument erhoben worden. Stumpf ist der Meinung,[4]) K. habe hier aussprechen wollen, daß wir zwar eine Fläche ohne Farbe, niemals aber eine Farbe ohne Fläche uns vorstellen können, und er erhob hiergegen berechtigten Einspruch im Namen der Psychologie. Demgegenüber hat schon Cohen[5]) darauf hingewiesen, daß hier in keiner Weise von Farben und Flächen, sondern von den Dingen und dem Raum die Rede ist. Für seine Auffassung berief sich Stumpf[6]) dann auf eine Stelle in der Einleitung zur transzendentalen Ästhetik: „Wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit u. s. w., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung" (S. 49). Ich habe diese Stelle vorhin schon erwähnt. Ihr Zweck scheint mir, wie schon angedeutet, darin zu liegen, daß sie den Leser auf den Inhalt der transzendentalen Ästhetik vorbereitet. K. will dem Leser begreiflich machen, daß er, durch die folgenden Untersuchungen genötigt, die gesamten Prädikate, die wir von Gegenständen auszusagen vermögen, nicht in die zwei Gruppen einzuteilen gedenkt, die er schon erwähnt und gerechtfertigt hat, in solche, die auf Grund des Verstandes und solche, die auf Grund der Sinnlichkeit ausgesagt werden, sondern daß er noch einmal teilen und Prädikate, die einer empirischen von solchen unterscheiden will, die einer „reinen" Anschauung ihr Dasein verdanken. Das drückt er so aus, daß die „von der Vorstellung des Körpers abgesonderten" Prädikate in jene drei Gruppen gebracht werden können, von denen die letzte den besonderen Gegenstand der transzendentalen Ästhetik bildet. Ist das der Sinn der angezogenen Stelle, so kann darin jedenfalls nicht, wie Stumpf meint, behauptet sein, daß wir aus einem sinnlichen Anschauungsinhalt beliebig die Farbe weglassen und doch Ausdehnung und Gestalt zurückbehalten könnten und noch weniger

---

[4]) Ursprung d. Raumvorstellung, S. 19.
[5]) K.s Theorie der Erfahrung, S. 105.
[6]) Erkenntnistheorie u. Psychologie.

kann daraus geschlossen werden, daß das zweite Raumargument diesen Inhalt habe.

Ich bin auf diese beiden ersten Raumargumente und die Einwände, die gegen dieselben erhoben werden, etwas näher eingegangen, um zu zeigen, daß es sich in der transzendentalen Ästhetik zunächst, soweit diese ersten beiden Argumente in Betracht kommen, nicht um den Wahrnehmungsinhalt und das Merkmal des Ausgedehntseins im Gesichts- oder Tastfelde, sondern um den Raum und die Existenz im Raum handelt. Der Raum aber ist kein Wahrnehmungsinhalt. Dazu kommt noch ein Moment. Im zweiten Argument gebraucht K. zum erstenmal den Ausdruck, der Raum sei a priori. Er faßt in diesem Ausdruck den Inhalt des ersten und zweiten Arguments zusammen; daß der Raum a priori ist, folgt einmal daraus, daß er kein Empfindungsinhalt ist und dann aus seiner Notwendigkeit. „Der Raum ist a priori" heißt zunächst: Er stammt aus uns, wir finden ihn nicht vor, sondern wir legen ihn in die Dinge hinein. Aber wir tun dies nicht beliebig, sondern wir sind dazu genötigt, mit anderen Worten: der Raum ist kein willkürliches Erzeugnis unserer Phantasie, sondern ein allgemein gültiges und notwendiges Produkt unserer geistigen Tätigkeit. Diese Apriorität stellt zunächst den Raum genau in gleiche Linie mit den Kategorien: Der Begriff der Ursache ist a priori, weil wir das Verursachtsein nicht in der Erfahrung vorfinden und gleichwohl genötigt sind, zu behaupten, daß es so etwas wie Ursache-sein in der Welt der Dinge gibt.

Nun drängt sich hier jedoch ein Einwand auf. Wenn doch der Raum kein Wahrnehmungsinhalt ist, wenn er die Eigenschaft der Apriorität mit den Kategorien teilt, wie kommt K. dann dazu, ihn in der transzendentalen Ästhetik abzuhandeln? In der transzendentalen Ästhetik sollen ja diejenigen Prädikate der Dinge behandelt werden, die ihnen zukommen, weil und sofern sie Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung sind. Was hat nun der Raum mit der sinnlichen Wahrnehmung zu tun, wenn sich doch K. in den ersten Argumenten möglichst bemüht, ihn in die Nähe der Kategorien zu rücken? Darauf gibt das dritte (in der ersten Auflage vierte) Raumargument die Antwort: Der Raum ist a priori,

aber er unterscheidet sich von den Kategorien dadurch, daß er Anschauung a priori ist.

Von diesem dritten Raumargument habe ich weiter oben schon gesprochen. Ich habe dort zu zeigen versucht, daß die Behauptung K.s, der Raum sei Anschauung, sich letzten Endes auf einen bestimmten Grund stützt: auf die Tatsache der geometrischen Sätze. Ich erinnere kurz an das dort Gesagte. Die geometrischen Sätze enthalten Tatsachen, die von uns auf Grund der Anschauung und zwar mit dem unmittelbaren Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, mit dem Charakter der Apriorität, erkannt werden. Sie sind also Ergebnisse einer Anschauung a priori. „So werden alle geometrischen Grundsätze, z. E. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet“ (S. 52).

In welcher Beziehung steht nun der Raum zu dieser Anschauung a priori? Wenn wir bedenken, in einem wie weiten Sinn K. den Begriff der geometrischen Axiome nimmt, so werden wir auf diese Frage nur antworten können: Alles, was wir überhaupt vom Raume wissen, alle Eigenschaften, die wir ihm beilegen können, sind das Resultat einer solchen Anschauung a priori. Z. B.: Wir behaupten, der Raum sei ein einheitliches Ganzes, das sich ins Unendliche erstreckt. Worauf stützen wir uns in diesem Satz? Auf die Tatsache, daß jeder empirisch gegebene begrenzte Raum sich uns sofort in der Anschauung zu erkennen gibt als Teil eines Ganzen, in dem er enthalten ist oder auf die Möglichkeit, diesen begrenzten Raum in Gedanken ins Unbegrenzte zu vergrößern, oder endlich, wie K. es ausdrückt, auf „die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung“ (S. 53). Alles dies sind Ausdrücke für einen bestimmten synthetischen Satz a priori in der Anschauung. Oder wir bezeichnen den Raum als eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit. Warum? Weil es in der Anschauung einen synthetischen Satz a priori gibt, daß wir in einem Punkte nicht mehr als drei Linien ziehen können, die aufeinander senkrecht stehen.

In den Prolegomenen beruft sich K. noch auf ein besonderes Beispiel auf geometrischem Gebiete: Die Verschiedenheit gewisser sphärischer Figuren, die Unmöglichkeit, sie zur Deckung zu bringen, kann nur auf Grund einer Anschauung a priori behauptet werden. Solange wir die Figuren nur ihrem Begriffe nach, also dem, was der Verstand von ihnen aussagt, betrachten, können wir nur sagen, daß sie identisch, müßten wir also auch folgern, daß sie vertauschbar sind. Die Anschauung überzeugt uns vom Gegenteil, sie überzeugt uns von der Unmöglichkeit, eine solche Vertauschung auszuführen. So ist auch der für den Raum charakteristische Unterschied der rechten und linken Seite ein Ergebnis der Anschauung a priori. Und schließlich lehren uns die einzelnen Sätze der Geometrie auch nichts anderes, als eben Eigenschaften des Raumes kennen, denn es sind Sätze, die für die Raumformen, für die Gebilde im Raum als solche gelten. „Geometrie ist eine Wissenschaft, die die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt“.

Genau entsprechendes gilt von der Zeit. Bei den Axiomen von der Zeit kommt im wesentlichen die Behauptung in Betracht, daß die Zeit nur eine Dimension hat, in der Form des entsprechenden synthetischen Satzes a priori in der Anschauung ausgedrückt, daß alle Ereignisse entweder zugleich oder nacheinander sind. Dazu kommt die Unendlichkeit der Zeit. Auch diese Grundsätze gelten auf Grund der Anschauung, wenn auch nicht der äußern; sie sind „in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten“ (S. 59).

Stellen wir nun die Frage, die K. am Beginn der transzendentalen Ästhetik stellt, die grundlegende Frage: Was sind nun Raum und Zeit?, so können wir mit einer kleinen Veränderung des K.schen Wortlauts sagen: es sind Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge, und zwar solche, die zugleich als Ergebnisse einer Anschauung a priori, als Ausdruck einer unserer Anschauung immanenten Gesetzmäßigkeit zu betrachten sind. Für diese Bestimmungen oder Verhältnisse der Dinge aber hatte sich zugleich in den ersten beiden Raumargumenten die eigentümliche Tatsache ergeben, daß es sich hier um notwendige, nicht zu umgehende

Verhältnisse oder Bestimmungen der Dinge handelt, um etwas, das wir nicht umhin können, den Dingen jederzeit zuzusprechen. Dies drückte K. auch so aus, daß er Raum und Zeit Formen der Dinge nannte. Dieser Ausdruck wird näher erläutert durch eine Definition der Inauguraldissertation. Form oder formales Prinzip heißt es dort, soll das genannt werden, das den Grund des allgemeinen Zusammenhangs enthält, durch den alle Dinge und ihre Zustände zu demselben Ganzen gehören, das man Welt nennt.[7]) Der Raum ist Form der Welt der Dinge, insofern er ein einheitliches Ganzes ist, das die Dinge in sich befaßt. Und ebenso steht es mit der Zeit.[8]) Aber Raum und Zeit werden jetzt, am Schluß der transzendentalen Ästhetik, genauer bezeichnet als Formen der Rezeptivität oder als Formen der Anschauung, weil Raum und Zeit etwas sind, das wir nur kennen lernen aus der Anschauung, weil die Worte Raum und Zeit erst ihren Sinn bekommen durch die Anschauung, weil diese Formen der Welt der Dinge, wie wir sie kennen, aus der Gesetzmäßigkeit unserer Anschauung herstammen.

Die transzendentale Ästhetik sollte, wie erinnerlich, die Sinnlichkeit untersuchen insofern, als sie uns den Stoff zur Erkenntnis der Wirklichkeit, zur Erkenntnis der Dinge liefert. Sie sollte dies tun im Hinblick auf die Beantwortung der allgemeineren Frage, von der vorher die Rede gewesen ist, der Frage: Welches sind die Kennzeichen einer Erkenntnis des Wirklichen; welches sind die Eigenschaften, die der Erkenntnis der Wirklichkeit, der Erkenntnis wirklicher Dinge, als solcher, notwendigerweise, also vor jeder speziellen, einzelnen Erkenntnis, „a priori" zukommen? Diese Frage ist durch die geführte Untersuchung in einer bestimmten Richtung beantwortet: Allen Gegenständen, die wir erkennend be-

[7]) Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinet ad idem totum, quod dicitur mundus.

[8]) Hinzuzufügen ist, daß mit jener Stelle in der In.-Diss. auch die Kritik durchaus übereinstimmt, wenn sie Raum und Zeit als Formen der Erscheinungen bezeichnet, da, wie oben schon bemerkt, mit der Erscheinung nicht das unmittelbar Gegebene, sondern der „Gegenstand" der sinnlichen Anschauung gemeint ist.

urteilen und denen wir also auch Wirklichkeit zuschreiben, müssen wir von vornherein zwei Eigenschaften beilegen, mit denen also auch alle andern Prädikate dieser Dinge sich im Einklang befinden müssen, nämlich räumliche und zeitliche Lokalisation. Wir sind dazu genötigt einmal durch die Tatsache, daß zu jeder Erkenntnis als unumgängliches Hülfsmittel die Anschauung gehört und zweitens durch die unsrer Anschauung innewohnende Gesetzmäßigkeit. Gerade mit Rücksicht auf diese seine Herkunft erfährt nun freilich das gewonnene Resultat eine Einschränkung, von der im folgenden Abschnitt die Rede sein soll.

Bevor ich jedoch hierzu übergehe, ist es vielleicht zum Zwecke der Abwehr von Mißverständnissen am Platze, noch kurz eine mögliche Frage zu beantworten. Ich habe darzulegen versucht, daß der eigentliche Gegenstand der transzendentalen Ästhetik der Raum ist und ich habe dabei vom Raume die räumliche Ausdehnung oder die Gestalt, dieses bestimmte vorgefundene Merkmal von Wahrnehmungsinhalten im Tast- oder Gesichtsfelde unterschieden. Anderseits ist es zweifellos, daß auch dieser Faktoren der Wahrnehmung in der transzendentalen Ästhetik ausdrücklich Erwähnung getan wird. Welche Rolle spielen dieselben in der Erörterung von Raum und Zeit? Diese Frage ist nicht schwer zu beantworten. Im gegebenen Gesichtsbild unterscheidet K., wie wir es auch tun, die zwei Momente der Farbe und der Form. Diese unterscheiden sich für ihn dadurch, daß wir imstande sind, das letzte, die Form, in der Anschauung unmittelbar synthetisch und a priori zu beurteilen: der Anblick der Form gibt uns jene Urteile, durch die wir zur Kenntnis des Raumes gelangen. Über die Farbe können wir dagegen nach K. niemals ein synthetisches Urteil a priori in der Anschauung fällen. Darum gebraucht er den Ausdruck: „Aus der empirischen Anschauung" eines Gegenstandes „gehören" Ausdehnung und Gestalt „zur reinen Anschauung", Farbe, Härte u. s. w. dagegen nur „zur Empfindung".

(Fortsetzung folgt.)

IX.

The ethical philosophy of Marcus Aurelius.

By

Dr. **James Lindsay,** Kilmarnock.

A significant circumstance was the fact that the Stoic philosophy, in the eventide of its existence, produced three men of such nobility of mind as Seneca, Epictetus, and Marcus Aurelius. In their more developed type of thought, Stoicism was best represented. In their hands, indeed, Stoicism became the noblest of imperfect ethical theories. Marcus Aurelius was the last of the significant Stoics, one, too, in whom pagan ethical philosophy reached its greatest depth, and its finest flowering.

The Stoicism of the time had become an eclectic religious movement, and the old pantheism of the school had given way, it seems not too much to say, to thought of more theistic tendency. Abandonment to the Will of Deity, and impregnable concentration or entrenchment in one's self, despite the moral and intellectual loneliness which such individuality may involve, are the assiduous inculcations of the Emperor Marcus Aurelius. His "Meditations"— the last great product of Stoicism—had a certain inner and mystical affinity with the Neo-Platonism that should follow—a result not to be wondered at when philosophy became, in the Emperor's mystic speculation, so largely concerned with the affairs of practical life. The enforcement of virtuous life has precedence, with him, over subtle speculation as to the origin of things. For interest had been transferred from metaphysical speculation to practical ethics. For all that, his system is not without metaphysical foundation: this is found in its theory of Nature, as moral support

and guide. His discussions of ethical problems are neither systematic nor exhaustive—there is no attempt to make them so. His work is not an intellectual system of the Universe: the ethical philosophy it presents does not derive from being part of a philosophical system which offers itself as an organic whole. There is, however, this fundamental conception underlying all his teaching, namely, that all things form one whole, and constitute a unity. He teaches that this whole is so wisely ordered that the wisdom of each part lies, after the Stoic teleology, in seeking the good of the whole. Hence the Emperor can say,—"All parts of the Universe are interwoven and tied together with a sacred bond. And no one thing is foreign or unrelated to another. This general connection gives unity and ornament to the world. For the world, take it altogether, is but one"[1]). Again he says, "If thou didst ever see a hand cut off, or a foot, or a head lying anywhere apart from the rest of the body, such does a man make himself, as far as he can, who is not content with what happens, and separates himself from others, or does anything selfish. If you have detached yourself from the natural unity—for you were made by Nature a part, but now you have cut yourself off—yet, in your case, there is this beautiful provision, that it is in your power again to unite yourself"[2]). Once more says Aurelius, "He that frets himself because things do not happen just as he would have them, and secedes and separates himself from the law of universal nature, is but a sort of ulcer of the world, never considering that the same cause which produced the displeasing accident made him too. And lastly, he that is selfish, and cuts off his own soul from the universal soul of all rational beings, is a kind of voluntary outlaw"[3]). We thus see the world to be objectively conceived by Aurelius as a unified thing—a cosmos to which all belong. The alternative is always present to him—"either Providence or atoms rule the Universe"[4]). He has his own position clearly defined, however, in his preference for Providence, with its

[1]) VII. 9. [2]) VIII. 34.
[3]) IV. 29. [4]) IV. 3.

boundless possibilities and hopes, rather than chance, with its attendant resignation. Very beautiful is the completeness of his contentment with all things—"All things are harmonious to me which are harmonious to thee, O Universe. Nothing is for me too early or too late which is in due time for thee. All is fruit to me which thy seasons, O Nature, bear. From thee are all things, and in thee all, and all return to thee. The poet says 'Dear City of Cecrops!' Shall I not say 'Dear City of God'?"[5]) His view of man's duty, therefore, is to live agreeably to the course of Nature, and harmoniously with other men. But, of course, the fact of evil is a trouble in face of the Providence to which reference has been made. But Stoical courage simply refused to admit the fact, and took the world for perfect. Such evil as there might be must be for the general good. This is precisely one of the defects of the moral philosophy of Aurelius, that the reality of the antagonism of evil to the good is not more decisively felt, and so, too, with respect to the reality of righteousness. A heart that should beat more violently in sympathy with practical triumphs of righteousness, than the pilosophy of Aurelius compelled, was something that could come only by that teaching being transcended. Sincere as Stoical thought always remained, it seems lacking in thoroughness here.

The Deity that, for the Emperor, rules and pervades all things is one that might very well suggest the Deity of monotheism. Only, acquiescence in the Divine will here partakes too much of indifference to what *may* occur, and acceptance of what *must*, as though it were some fate which neither divinity nor humanity can change. For, though Marcus Aurelius, like Epictetus and Seneca, attains some sense of the personality of Deity, yet it is by no means uniform or persistent.

To the ethical philosophy of Aurelius, the soul was indestructible—the dominant and guiding principle of life. In its principle of reason, he found the secret of man's relationship to man, no less than to God, the universal reason. Hence he can say, "Though

[5]) IV. 23.

we are not just of the same flesh and blood, yet our minds are nearly related"[6]). This brotherhood of man, says Aurelius, will lead us not only to strive for the common good, but to pity and forgive.

Man's relation to the Deity is, in Stoical ethics, of fundamental importance. They make God and reason finely identical, and our true good, therefore, lies in conformity with the mind and will of Deity. The life of reason is, therefore, that whereon Aurelius insists. "Hold in honour your opinionative faculty, for this alone is able to prevent any opinion from originating in your guiding principle that is contrary to Nature, or the proper constitution of a rational creature"[7]). For, in Stoical thought, a rational nature is subjectively conceived to belong to all. 'Tis in keeping with such a nature the Emperor says, "If any man is able to convince me, and shew me that I do not think or act right, I will gladly change, for I seek the truth, by which no man was ever injured. But he is injured who abides in his error and ignorance". Such then, is the Emperor's firmly enounced doctrine of humanity, with the dignity and duty that pertain to every man, and every man's work. And if, according to Stoic fatalism, everything is necessarily determined, the determination is along lines that must be optimistically conceived. So the nobility of the Emperor, in keeping with this, says, "It is not seemly that I, who willingly have brought sorrow to none, should permit myself to be sad".

When we turn to the Stoic theory of virtue, as represented in Aurelius, we find the inwardness of virtue remarkable, and it is absolutely self-sufficing. The good man is lord of his own life: he is such a king among men, by reason of virtue, as had never before been dreamed. Thus arose the conception of the impossible wise man of Stoical thought. And the impossibility of the realisation led to its becoming tempered, in the later developments, with practical and practicable forms and insistences.

The Emperor's inculcations contain very much that is undoubtedly excellent, as to the wisdom of life. Powerless were the

[6]) II. 1. [7]) III. 9.

darts of destiny against the inner refuge of Aurelius, with his lofty tranquillity of mind, and deep quickening of soul. The chief fault I should find with it is that it leads too much to passive and quietistic excellencies, and has too few insistences on the active forth-puttings of heroic virtue. I mean, we can easily fear disturbance too much, and carry the limits of prudence too far. It seems to us more important to have the soul cultivate the plenitude of its own energy and power for the performance of actively and generously heroic virtue. When the soul is too exclusively thrown back upon itself, there are attendant dangers of pride and selfconfidence. Still, quietistic excesses apart, the insistence on the importance of being, rather than knowing or doing, has its own value. Those petty and untoward things, towards which Stoicism fosters a contemptuous disregard, may, under higher and more positive ethical law, become sources of joy, strength, and worth.

The Stoical theory of good and evil—both alike absolute—came to be modified, and room and place found for things as human and actually existent. The egoistic and altruistic tendencies were not perfectly harmonized, the stress remaining mainly on the former, and the essentially social character of virtue being imperfectly drawn, even though a certain utilitarian interest and tendency are far from wanting in the teaching of Aurelius.

The future life is left in uncertainty by the Emperor, though he seems not without some sense of the continuance of life after death. He scarcely ever touches on the question. He prefers to centre attention on the life of the present. "Though you were to live three thousand, or, if you please, thirty thousand years, yet remember that no man can lose any other life than that which he now lives, neither is he possessed of any other than that wich he loses" [8]). But his reasoning is as noble as it is peculiar, in this connection, for, just because we have but this all too brief life, we must the more be careful to live it well. "Hark ye, friend; you have been a burgher of this great city, what matter

---

[8]) II. 14.

though you have lived in it five years or three; if you have observed the laws of the corporation, the length or shortness of the time makes no difference"[9]).

It will be seen, from all that has now been advanced, that the ethical philosophy of Stoics, like the Emperor, came short in this, that it set out from the formal principle of ethical law, and never got the length of the real principle on which goodness, right, and duty must depend. Its whole conception of the principle remains too abstractly conceived: the right, the good, the ideal, must be chosen for their own sakes, but still it is not brought out wherein the right, the good, the ideal do actually consist. Its theory of virtue never transcends itself. The virtue remains defective, in that it consists too much in outward action, to the neglect or disparagement of such interior dispositions as charity, beneficence, tenderness, and spontaneous love. In this way of thinking, there is the tendency, too, to retire too readily from the world, and to sacrifice too little to save and improve it. At any rate, 'tis but a cold and soul-desolating ideal to which it can attain, by dint of proud and self-reliant will. Virtue thus becomes easily too personal and subjective.

The ethical philosophy of Stoicism, at its highest, had need to be lifted into the sphere of personality, and the realm of ends—rational ends for which alone self-denial or renunciation is necessary. But then it will have passed out of the twilight of abstraction into the sphere of noonday—the light of real principles, principles of love that concern persons, human and divine. We are not now concerned to follow it thither. It is enough now to note how far Stoic speculation can carry us.

With Aurelius, as with Epictetus, man's own self-development is that with which nothing in the shape of outward circumstance must be allowed to interfere. But he overlooks too largely the warfare within, no less than without. Nor is destiny, from a higher view point, merely the cross-grained thing it seemed to these Stoic philosophers. Still, high credit must be given to Stoical

[9]) XII. 36.

thought for the way in which it advanced on Aristotle, and anticipated later and higher thought, in teaching the will of man to conform—in virtue of its free internal dispositions—to the outer limitations imposed on man's power. Its modified determinism made strength of will the prime requisite of man's adjustment to the world's order, and of his control of passion.

A graver and more severe law is required than the Stoical obedience to the law of nature and reason, even though we admit the value of the sacrifice of desire to this Stoical subordination to Nature's law. The life of pure reason is, to Stoical thought, the true life, for the rational is, for it, as we have seen, the real. But such life of pure reason can never be the true, the ideal, life; for not apathy or indifference is our need, but always more and fuller life. Life is the one thing needful; life laughs to scorn oppositions, troubles, losses, failures, and makes them minister to its own progress and development. Life must be at once intense and expansive, so shall it be generous and fruitful.

To the Emperor Marcus Aurelius must be accorded high, though discriminating, praise for his contribution towards the imperishable glory of Stoical ethics, in his setting forth of the intrinsic worth of moral personality, the triumph of man's self-conquest, the actualism of energetic fulfilment of duty in midst of his scheme of lofty idealism, the fundamental place of Divine order or law; for these, and such like insistences, made the Emperor the important connecting link he was between pagan and Christian thought.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

II.

Die deutsche Literatur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1899 und 1900.

Von

H. Gomperz.

(Schluß.)

Der Übergang von Platon zu Aristoteles wird uns naturgemäß vermittelt durch das Buch von

GEORG FINSLER, Platon und die Aristotelische Poetik. Leipzig. K. Spirgatis. 1900. XI u. 252 S.

Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß die aristotelische Poetik noch mehr, als bisher angenommen wurde, von Platon abhängig ist, und zwar zum geringeren Teile polemisch, zum größeren positiv. Leider hat er sich darauf beschränkt, diese seine Absicht unter den Gesichtspunkten: „Die Definition der Tragödie", „Der Stoff der Tragödie", „Die Probleme", „Begeisterung und Talent", „Entstehung und Einteilung der Poesie" durchzuführen, und den also betitelten 5 Hauptkapiteln ein 6.: „Eine Vorfrage. Wo stand die verlorene Erklärung der Katharsis?" voran- und ein 7.: „Platon und die Poesie" nachzustellen, hat uns aber weder eine zusammenhängende Darstellung der platonischen Poetik gegeben, (was S. 215 ausdrücklich abgelehnt wird), noch auch die ganze Poetik des Aristoteles daraufhin untersucht, was in ihr als fremdes, was als eigenes Gut zu betrachten ist. Diese Einengung des Themas scheint

mir aus einem doppelten Grunde bedauerlich. Denn einerseits hat so die Arbeit von vornherein auf den Charakter des Abschließenden verzichtet, der doch wohl allein den oben angegebenen Umfang rechtfertigen würde; und andererseits hätte namentlich die Ausführung nach der an zweiter Stelle angedeuteten Richtung hin den Verfasser doch wohl zu einer etwas höheren Wertschätzung des aristotelischen Werkes geführt. Gewiß, der ältere der beiden Denker ist dem jüngern nicht nur an Schwung, Tiefe und Geist unendlich überlegen, sondern er ist auch die unvergleichlich poesievollere Natur; allein damit ist keineswegs gesagt, daß er ihn auch in Beziehung auf jenes objektive Interesse an dem Technischen der Dichtkunst übertreffe oder auch nur erreiche, das doch schließlich das Wesen der Ästhetik als Wissenschaft ausmacht. Der Satz, daß „alles Wesentliche" in der Poetik als „platonisches Gut" zu gelten habe (S. IX), scheint mir deshalb beträchtlich über das Ziel hinauszuschießen; denn gerade das Wesentlichste darin kann auch F. nicht auf Platon zurückführen: den Geist der ruhigen und leidenschaftslosen Betrachtung, die den Dichtwerken als einem gegebenen Stoffe gegenübertritt, um sie nach allgemeinen Gesichtspunkten zu beschreiben. Diese Stellung zur Poesie ist vielleicht nicht die absolut wertvollste; sie ist auch keineswegs die einzige, die sich in der Schrift des Aristoteles ausspricht; und sie ist gewiß bei diesem nicht in endgiltiger und vollendeter Weise durchgeführt; aber immerhin ist sie, wie mir scheinen will, die spezifische Stellung der Ästhetik zu ihrem Gegenstande, und insofern vorbildlich für alle und auch noch für unsere Zeit. Doch, mag man auch hinsichtlich dieser allgemeinsten Gesichtspunkte von dem Verfasser abweichen, im einzelnen hat er jedenfalls in dankenswertester Weise eine stattliche Anzahl von Berührungspunkten nachgewiesen. Dieselben hier sämtlich zu besprechen, geht nicht an. Es sei zunächst nur auf die platonischen Parallelen zum 1. Kapitel der Poetik und zur Definition der Tragödie (c. 6 p. 1449b 24ff.) verwiesen, die auf S. 11—67 gesammelt sind, und von denen neben den Belegen für die Bedeutung der μίμησις bei Platon noch drei besonders schlagende hier angeführt sein mögen. Man vergleiche nämlich:

1. Aristoteles, Poet. 1, p. 1447 a 16: διαφέρουσι δὲ ἀλλήλων τρισίν· ἢ γὰρ τῷ γένει ἑτέροις μιμεῖσθαι, ἢ τῷ ἕτερα, ἢ τῷ ἑτέρως. —	Platon, Resp. III, p. 398 b ff.: ἅτε γὰρ λεκτέον, καὶ ὡς λεκτέον, εἴρηται . . . οὐκοῦν μετὰ τοῦτο . . . τὸ περὶ ᾠδῆς τρόπου καὶ μελῶν λοιπόν;
2. Aristoteles, Poet. 1, p. 1447 a 21: ποιοῦνται τὴν μίμησιν ἐν ῥυθμῷ καὶ λόγῳ καὶ ἁρμονίᾳ.	Platon, Resp. III, p. 398 d: τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστὶ συγκείμενον, λόγου τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ.
3. Aristoteles, Poet. 2, p. 1447 b 28: ἐπεὶ δὲ μιμοῦνται οἱ μιμούμενοι πράττοντας.	Platon, Resp. X, p. 603 c: πράττοντας, φαμέν, ἀνθρώπους μιμεῖται ἡ μιμητική.

Daß dann gelegentlich auch da eine Abhängigkeit gesucht wird, wo keine zu finden ist, wird niemand wundernehmen. Und nur gegen die Voraussetzung, daß in allen Fällen von sachlicher und auch sprachlicher Berührung eine ausdrückliche Beziehung auf eine bestimmte Stelle einer platonischen Schrift angenommen werden müsse, sei noch bemerkt, daß m. E. fast überall ebensowohl eine mehr oder weniger bewußte Anknüpfung an vertraute Gedanken und Wendungen vorliegen kann. Doch es ist Zeit, zu der wichtigsten Detailfrage, der nach dem Wesen der Katharsis, überzugehen. In einem einleitenden Abschnitt sucht F. wahrscheinlich zu machen, daß das Versprechen Polit. VIII, p. 1341 b 38: τί δὲ λέγομεν τὴν κάθαρσιν, νῦν μὲν ἁπλῶς, πάλιν δ'ἐν τοῖς περὶ ποιητικῆς ἐροῦμεν σαφέστερον sich nicht auf das verlorene 2. Buch der Poetik, sondern auf einen verlorenen Schluß der Politik beziehe, in dem von der Rolle der Poesie in der Erziehung hätte gehandelt werden sollen — eine Vermutung, die nicht nur durch den Umstand gestützt wird, daß dieser Begriff bei seinem ersten Vorkommen in der Poetik wie ein bekannter eingeführt wird, sondern auch durch Analogien wie Rhetor. I p. 1369 b 14: δῆλον ἔσται ἐν τοῖς περὶ τῶν παθῶν (S. 8). Zur Sache aber ist des Verfassers Hauptgedanke dieser: Zu des Aristoteles neuer „Erklärung der tragischen Wirkung war bei Platon schon fast alles Material vorhanden: die Erregung der Affekte, vornehmlich des Mitleids, durch die Tragödie" (z. B. Resp. X p. 605 c ff.); „die Bezeichnung von Furcht und Mitleid als der äußern

Grenzen der durch die Poesie erregten Gefühle" (?); „die Betonung des Krankhaften in der Neigung zu Weinen und Klagen, sowie die Ausführung, daß die Tragödie dieser Neigung den Anstoß und die Gelegenheit gebe, sich zu äußern" (Resp. X, p. 606af.); „die neue Bedeutung der Katharsis als einer heilsamen, von außen kommenden Erschütterung" (Tim. p. 89a; Sophist. p. 27a; Legg. VII p. 789c); „die Anwendung auf die der Seele innewohnende Furcht, die auf deren krankhaftem Zustande beruht, und unter welche die Verzückung mit einbezogen wird" (Legg. VII, p. 790bff.); „endlich die homöopathische Natur der ekstatischen Lieder" (Legg. VII p. 791a). „Was Aristoteles daraus machte, ist folgendes. Erstens dehnte er die homöopathische Wirkung auf das Mitleid aus .... Dann übertrug er die Art der Heilung des Enthusiasmus auf die Furcht überhaupt, und endlich schloß er alle andern Affekte aus" (S. 113f.). Demnach behalte „in der Hauptsache, daß der Terminus Katharsis medizinische Bedeutung habe — — Bernays recht", aber diese medizinische Bedeutung dürfe nicht mehr als „Entladung" bestimmt werden, vielmehr seien die Worte Poet. 6 p. 1449b 27: δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν zu übersetzen: „welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Ausgleichung dieser Seelenleiden bewirkt" (S. 116). So dankenswert nun die Heranziehung Platons ist, ich vermag mich nicht davon zu überzeugen, daß sie uns nötigen würde, in der Interpretation des Aristoteles von Bernays erheblich abzuweichen. Soviel scheint freilich erwiesen: Platon hat gelegentlich den Ausdruck κάθαρσις in der allgemeinen Bedeutung von „Heilung" gebraucht. Nehmen wir nun an, Aristoteles sei ihm in diesem Gebrauche gefolgt, so fragte sich doch: wie heilt denn die Erregung von Mitleid und Furcht die Neigung zu diesen Affekten? F. antwortet: homöopathisch, wie auch (nach Platon) die Tanzmusik die Tanzwut heilt. Allein über die Frage nach dem Sinne dieser Homöopathie geht er leicht hinweg; denn was wir auf S. 109 über ihr Wesen erfahren, erklärt in keiner Weise die Angemessenheit gerade dieser Behandlung. Dagegen wird diese alsbald verständlich, sobald der Begriff der Entladung eingeführt wird. Dieser wird deshalb schon bei Platon als ein nur halb ausgesprochener Nebengedanke vorauszusetzen sein; und

das „verbietet die Parallele mit dem Wiegengesang“ keineswegs; denn wie der Tanzwütige beruhigt wird durch Befriedigung seines Tanzbedürfnisses, so auch das unruhige Kind durch Befriedigung seines Bewegungsbedürfnisses: auch hier spielt schon die „Homöopathie“ herein. Bei Aristoteles aber, der den Gedanken um so viel häufiger und schärfer ausspricht, bliebe das Wesen der „Heilung“ völlig rätselhaft, wenn sie nicht eben als das Sich-Ausweinen des Weinbedürftigen, also als Entladung dieser Affekte verstanden werden dürfte. Und dazu kommt, daß es ja bei Aristoteles Polit. VIII p. 1342a 14 ausdrücklich heißt: γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς — ein Ausdruck, den F. auf S. 116 umsonst zu verflüchtigen sucht („jede Genesung erfolgt unter Lustempfindungen“). Abschließend glaube ich deshalb sagen zu müssen: F. hat zwar die Möglichkeit nachgewiesen, daß das Wort κάθαρσις bei Aristoteles in dem allgemeinen Sinne von „Heilung“ gebraucht werde, und nicht in dem specielleren von „Entladung“; gemeint aber kann auch im ersteren Falle nur eine „Heilung durch Entladung“ sein, so daß diese Frage der Übersetzung an der Auffassung des aristotelischen Gedankens keinesfalls etwas wesentliches ändert.

D. Aristoteles.

Hermann Siebeck, Aristoteles. (Frommann's Klassiker der Philosophie. Band VIII). Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag (E. Hauff). 1899. 142 S.

„Ein System, das, wie der Aristotelismus, sich schon seit Jahrhunderten ausgelebt hat und demnach von Art und Inhalt des modernen Denkens in vieler Beziehung weit abgelegen ist“ (S. 7) muß einer bündigen und gemeinverständlichen Darstellung, wie sie der Zweck der Frommann'schen Sammlung erfordert, außerordentliche Schwierigkeiten bieten, die jedoch der Verfasser im ganzen mit großem Erfolge überwunden hat. Nach einer Einleitung („Allgemeine Charakteristik des Entwicklungsgangs der griechischen Philosophie vor Aristoteles“) wird zunächst „Aristoteles' Leben“ skizziert. Es folgen Abschnitte über „Metaphysik und Naturphilosophie“, „Das Organische. Leib und Seele“, „Ethik und Staatslehre“, „Kunsttheorie“, „Methodologisches“. Ein zusammenfassendes Kapitel

„Zur Würdigung der aristotelischen Philosophie. Ihr historisches Fortleben" macht den Schluß. Daraus ist hervorzuheben, daß in historischer Beziehung der Einfluß des Aristoteles auf die Stoa stärker betont wird, als sonst zu geschehen pflegt (S. 130), während andererseits seine Bedeutung für den Neuplatonismus kaum erwähnt, ja der neuplatonischen Kommentatoren gar nicht gedacht wird. Sein Werturteil aber spricht S. dahin aus, daß einerseits die aristotelische Philosophie „das erste umfassende System der Wissenschaft gegeben hat, und zwar nicht bloß als Idee oder Entwurf, sondern nach Möglichkeit in die Tiefe wie in die Breite ausgeführt, unter der Wirkung eines sicheren Bewußtseins der Methode sowohl in Bezug auf die Sammlung des Materials, wie auch hinsichtlich seiner durchgeistigenden Verarbeitung" (S. 119f.), daß aber andererseits das moderne Denken in doppelter Richtung über ihn hinausschreiten mußte. Denn „es konnte erstens nicht sein Bewenden haben mit jener bei Aristoteles durchgreifenden Vermengung der kausalsachlichen mit der wertsetzenden Betrachtung"; und „was sodann die Welt des Geistigen und namentlich des Ethischen insbesondere betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß die aristotelische Lebensanschauung . . . dem Wesen der Persönlichkeit nicht in zureichender Weise gerecht wird. . . . Daß er das Wesen der ethischen Tugend auf der Grundlage des Gemüts erblickte, diese neue Einsicht kommt bei ihm nicht zur vollen Wirkung, weil er das Gemüt selbst gegenüber dem Denken als das Minderwertige zu achten nicht aufhört, also im Grunde doch auch hier Intellektualist bleibt" (S. 122f.). Für beide Schwächen des Aristotelismus findet man auch sonst prägnante Ausdrücke: „Das Bedenkliche für die Wissenschaft lag . . darin, daß die Philosophie, insbesondere die Metaphysik auch betreffs der fachwissenschaftlichen Forschung nicht nur das letzte, sondern überall, wo die physikalische Erklärung und Ableitung der Einzelvorgänge noch versagte, das erste Wort haben sollte" (S. 59). „Für den Begriff vom Werte des Lebens, von dem "die aristotelische Ethik" getragen ist, ist nicht in erster Linie der Kampf und das Ringen wesentlich, sondern die geistige Energie in der Form verständiger Benutzung und Verwertung des begabten Naturells und behaglicher äußerer Ver-

hältnisse“ (S. 102). Dabei liegt jedoch dem Verfasser jede einseitige Unterschätzung des Stagiriten völlig fern, wie sich das überall zeigt. Und namentlich für die Genialität, die sich in der systematischen Bearbeitung bis dahin unbearbeiteter Gebiete zeigt, hat er ein offenes Auge, wie wenn es etwa von der Syllogistik heißt: „Zu bewundern ist bei der absoluten Originalität dieser Leistung namentlich auch die strenge Geschlossenheit und Systematik der wissenschaftlichen Form“ (S. 116). Wenn man trotzdem im einzelnen manches anders wünschte, so liegt das offenbar hauptsächlich an den eingangs erwähnten Schwierigkeiten. Denn angesichts der Kürze der Darstellung wird durch jede Abweichung von der äußersten Präzision in Terminologie und Disposition für den Laien das volle Verständnis der aristotelischen Gedanken gefährdet. So scheint es mir fraglich, ob die Bezeichnung der εἴδη als „Kräfte“ (S. 31) diesem Begriffe völlig adäquat ist; und ebenso dürfte es nicht ganz unbedenklich sein, wenn der Verfasser (S. 30f.), freilich nach dem Vorgange anderer, den Naturprozeß im aristotelischen Sinne „Entwicklung“ nennt; denn mag auch (z. B. S. 35 u. 66) vor der Verwechslung des aristotelischen mit dem modernen Entwicklungsbegriffe gewarnt werden, immerhin ist mit dem Worte die Vorstellung eines Prozesses verbunden, der als Ganzes mit dem Ablaufe der Zeit in einer bestimmten Richtung fortgeht — eine Vorstellung, die für die aristotelische κίνησις gewiß nicht zutreffend wäre. Ferner wird das Verständnis des aristotelischen Gottesbegriffes schon dadurch sehr erschwert, daß dieser vor der Astronomie einerseits, vor der Psychologie andererseits behandelt wird (S. 42ff.); denn so kommen die Motive, welche sowohl seinen Charakter als πρῶτον κινοῦν wie auch den als νόησις νοήσεως bestimmen, nicht voll zur Geltung. Namentlich aber wird der, gerade dem modernen Denken fernliegende Gedanke nicht genug betont, daß das „erste Bewegende“ ein solches nicht etwa als zeitlich früheste, sondern nur als dynamisch oberste Ursache ist; denn so bleibt Raum für Mißverständnisse, von denen der Verfasser gewißlich frei ist. Damit hängt einigermaßen zusammen, daß die aristotelische Lehre vom Unendlichen (auf S. 50) eine wohl allzu stiefmütterliche Behandlung erfährt; denn nicht nur wird überhaupt

bloß das Unendliche der Teilung erwähnt, sondern die Lehre selbst, welche nur ein unendliches Fortschreiten innerhalb endlich bleibender Größen kennt, aber keine unendlichen Größen, tritt nicht ganz deutlich hervor, wenn es heißt: „Das Räumliche und Zeitliche ist dem Gedanken nach ins Unendliche teilbar; diese Art der Teilbarkeit ist aber eben nur potentiell, nicht aber der Wirklichkeit nach vorhanden“. Was ferner die Frage betrifft, ob die Form oder das Einzelding als οὐσία zu betrachten sei, so ist es gewiß berechtigt, die Unterscheidung von „ersten“ und „zweiten“ Substanzen nicht für abschließend zu erklären (S. 46), und sehr treffend scheint mir auch die Bemerkung: „es beruht nicht auf einer Schwäche, sondern eher auf einem Vorzuge in der Denkweise unseres Philosophen, daß er selbst zu keiner abschließenden Stellungnahme dazu gekommen ist“ (S. 45), indem ihn nämlich sein Wirklichkeitssinn ebenso energisch auf das Einzelne, wie sein spekulatives Interesse auf das Allgemeine hingewiesen habe. Aber wenn nun das Problem selbst (S. 45) so paraphrasiert wird, als handle es sich um den Gegensatz von Realismus und Konzeptualismus, so ist das sicher nicht exakt; denn Aristoteles hat gewiß auch da, wo er das Einzelding als Substanz betrachtet, nicht daran gedacht, es seien „die allgemeinen (begrifflichen) Inhalte, die von ihnen ausgesagt werden, . . nur Arten und Weisen, wie das menschliche Denken sich innerhalb der Fülle und Mannigfaltigkeit dieses Wirklichkeitsbereiches orientiert — —“. Und um nun dieser Reihe von Bedenken, die jedoch den Wert des schönen Werkes keineswegs herabsetzen wollen, noch ein letztes Glied anzufügen, so befremdet mich auf S. 98f. die Behauptung, zum Behufe der εὐδαιμονία müßten „die sog. äußeren Güter, wie Wohlstand, Ehre, Familienleben, Freundschaft u. a.“ „in mittlerem Maße vorhanden sein, damit die denkende Betrachtung der Welt weder unter dem Drucke der Verhältnisse verkümmere, noch unter der ausschließlichen Sorge“ um dieselben „dauernd gehemmt werde“. Denn dies erweckt den Anschein, als ob Aristoteles trotz des Besitzes der ἀρετή wie ein Zuwenig so auch ein Zuviel jener Güter als Störung der „Glückseligkeit“ betrachtet hätte, während Polit. IV. 11, p. 1295b 3ff. — und diese Stelle hat S. ja wohl im Auge — das Mittelmaß dieser

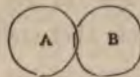
εὐτυχήματα nur als die günstigste Bedingung für den Erwerb der Tugend bezeichnet. Zum Schlusse sei es gestattet, zwei sinnstörende Druckfehler anzumerken; denn offenbar ist S. 43, Z. 3 „immateriell“ statt „materiell“, und S. 65, Z. 9 „Bereiche“ statt „Beweise“ zu lesen.

Dr. Heinrich Maier, Privat-Dozent der Philosophie an der Universität und Repetent am ev.-theologischen Seminar zu Tübingen, Die Syllogistik des Aristoteles. Zweiter Teil: Die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der Aristotelischen Logik. Erste Hälfte: Formenlehre und Technik des Syllogismus. Tübingen. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. 1900. VII. und 501 S.

Den ersten Band dieses Werkes hat Zeller in dieser Zeitschrift (Band 13, S. 597ff.) angezeigt. Nun liegt der zweite vor. Ein dritter, der „die Genesis der aristotelischen Schlußtheorie und damit der aristotelischen Logik überhaupt darlegen“ soll, wird in Aussicht gestellt. Ihm soll auch „ein Verzeichnis der im ersten und zweiten Teil eingehender behandelten Stellen angefügt werden“, und es so ermöglichen, das Werk „zugleich als Kommentar zu benutzen“. In der Tat wird es auch nur so seine Brauchbarkeit entfalten können. Denn, soweit wenigstens dieser Band in Betracht kommt, hat es seinen Schwerpunkt in der Detail-Exegese. „Mit einer Gesamtdarstellung, die sich nicht auf die genaueste Durchforschung auch des Einzelnen richtet, ist niemand gedient.“ An dieses im Vorwort entwickelte Programm hat sich der Verfasser durchaus gehalten, und so stellt dieser Band speziell eine erläuternde Paraphrase der Analytica priora dar. Natürlich bringt dieser sein Charakter für die Berichterstattung einige Schwierigkeiten mit sich. Denn neben der allgemeinen Disposition des Inhalts kann sie nur einige wenige, mehr oder weniger nach subjektivem Ermessen herausgegriffene Punkte berücksichtigen. Das erste Kapitel enthält „einleitende Untersuchungen“, und bespricht zunächst die Grundbegriffe der Syllogistik, dann die Prämissenumkehrung, und schließlich das Einteilungsprinzip, das der Unterscheidung der drei Schlußfiguren zu Grunde liegt. Hier scheinen zwei Fragen ein längeres Verweilen

zu erheischen. Zunächst die nach der Natur der ὅροι, welche den Syllogismus zusammensetzen. M. faßt sie lediglich als Begriffe im rein formalen Sinn: „Die Prämisse besagt zunächst, daß ein Begriff eine Bestimmung eines andern ist oder nicht ist. Genau das kommt in der Form zum Ausdruck, in welcher die Prämissen in der ersten Analytik fast durchweg erscheinen: Der Begriff A kommt dem Begriff B zu oder nicht zu (τὸ A ὑπάρχει oder οὐχ ὑπάρχει τῷ B)“ (S. 7). Wenn daher Aristoteles (Anal. prior. I. 1, p. 24b 26ff.) sagt: τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἑτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταὐτόν ἐστιν. Λέγομεν δὲ τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται, so erklärt er (S. 13[1]): „Τὰ τοῦ ὑποκειμένου sind darnach durchweg Begriffe, nicht etwa individuelle Dinge: genauer die Begriffe, die Umfangsteile des ὑποκείμενον sind.“ Und so sagt er denn auch andererseits von den Prädikaten (S. 18), sie erschienen „auch wenn sie Eigenschaften, Relationen oder andere accidentelle Bestimmungen ausdrücken, als hypostasierte Begriffe. Daß diese Hypostasierung die Voraussetzung der Umkehrbarkeit aller der Prämissen ist, deren Prädikat einer der accidentellen Kategorien angehört, ist klar. Sie setzt aber ihrerseits voraus, daß die syllogistischen Begriffe überhaupt keine kategorialen Verschiedenheiten kennen“. Wie ich mich nun mit dieser ganzen Auffassung nicht befreunden kann, so erscheint mir auch das letzte Argument nicht zwingend. Denn es ist nicht von vornherein auszuschließen, daß ein ὅρος bei der Prämissenumkehrung seine Bedeutung insofern ändert, als er das eine Mal eine Qualität, das andere Mal die mit dieser Qualität behaftete Substanz bezeichnet. Wenn es z. B. Anal. prior. I. 2, p. 25a 25 heißt: ἄνθρωπος οὐ παντὶ ζῴῳ, ζῷον δὲ παντὶ ἀνθρώπῳ ὑπάρχει, so steht nichts im Wege, ἄνθρωπος das eine Mal als die Eigenschaft des Menschseins, das andere Mal aber als das Wesen Mensch aufzufassen, und dies liegt jedenfalls näher, als mit M. παντὶ ἀνθρώπῳ zu deuten als: allen Unterbegriffen des Begriffes Mensch. Doch die Entscheidung dieser Frage hängt von ganz anderen Gesichtspunkten ab. Anal. prior. I 27, p. 43a 25 sagt Aristoteles: Ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστι τοιαῦτα ὥστε κατὰ μηδενὸς ἄλλου κατηγορεῖσθαι ἀληθῶς καθόλου, οἷον Κλέων καὶ

Καλλίας καὶ τὸ καθ' ἕκαστον καὶ αἰσθητόν, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα . . τὰ δ' αὐτὰ μὲν κατ' ἄλλων κατηγορεῖται, κατὰ δὲ τούτων ἄλλα πρότερον οὐ κατηγορεῖται, τὰ δὲ καὶ αὐτὰ ἄλλων καὶ αὐτῶν ἕτερα, οἷον ἄνθρωπος Καλλίου καὶ ἀνθρώπου ζῷον. Und wenn es hier schon an und für sich höchst gewaltsam scheint, Kallias und Kleon als Individualbegriffe und nicht als Einzelwesen zu fassen, so wird dies völlig unmöglich, da die ὅροι ausdrücklich als ὄντα bezeichnet werden. Auch kann sich M., wo er diese Stelle anführt (S. 291), nur so helfen, daß er übersetzt: „die Realitäten und ihre subjektiven Abbilder, die Begriffe", wovon aber im Texte garnichts gesagt ist. Aber völlig entscheidend ist doch erst eine andere Erwägung. Τὰ τοῦ ὑποκειμένου, meint M., sind die Unterbegriffe des Subjektsbegriffs. Aber warum werden denn nur diese berücksichtigt, und nicht auch τὰ τοῦ κατηγορουμένου, die Unterbegriffe des Prädikatsbegriffs? Dies erklärt Aristoteles geradezu für unmöglich Anal. prior. I 27, p. 43b 17: Αὐτὸ δὲ τὸ ἑπόμενον οὐ ληπτέον ὅλον ἕπεσθαι, λέγω δὲ οἷον ἀνθρώπῳ πᾶν ζῷον, ἢ μουσικῇ πᾶσαν ἐπιστήμην, ἀλλὰ μόνον ἁπλῶς ἀκολουθεῖν, καθάπερ καὶ προτεινόμεθα. καὶ γὰρ ἄχρηστον θάτερον καὶ ἀδύνατον. Aber warum sollte das ἄχρηστον καὶ ἀδύνατον sein, wenn es sich wirklich nur darum handelte, das Umfangsverhältnis zweier Begriffe festzustellen? Warum sollte man das Umfangsverhältnis der Kreise A und B in der Figur:



bloß feststellen können durch die beiden Sätze: Ein Teil von *A* ist *B*, und: Ein Teil von *B* ist *A*, und nicht durch den einen Satz: Ein Teil von *A* ist ein Teil von *B*? Man sieht, die ganze Syllogistik würde eine andere Gestalt annehmen, wenn dies möglich wäre. Und was stünde dem anderes entgegen, als daß eben (nach Aristoteles) der einzelne Satz nicht bloß ein Umfangsverhältnis von Begriffen aussagt, sondern von einer οὐσία eine Eigenschaft prädiziert? M. E. steht es deshalb mit den syllogistischen ὅροι so, daß in ihnen diese beiden Gesichtspunkte in ungeschiedener Einheit enthalten sind, und d. h.: es steht auch bei der Deduktion nicht anders als bei der Induktion; denn von dieser sagt M. selbst, und

gewiß mit Recht (S. 390): „Die καθ' ἕκαστα, die uns in der Definition der Epagoge begegnen, sind in Wirklichkeit überhaupt die Einzelinstanzen im Gegensatz zu dem zu beweisenden allgemeinen Satz, gleichviel ob ihre Subjekte Individuen sind oder spezielle Begriffe". Das zweite aber ist die Stellung des Verfassers zu dem Streite, ob für die Einteilung der Schlußfiguren die Stellung oder das Umfangsverhältnis der Begriffe des Syllogismus maßgebend sei — ein Streit, in dem bekanntlich namentlich Überweg jene, Trendelenburg diese Ansicht verfochten hat. M. stellt sich im wesentlichen auf Seite des letzteren, wie aus der folgenden Zusammenfassung seiner eingehenden Untersuchung hervorgeht: „Das Gesamtergebnis ist demnach folgendes. Die Einteilung der syllogistischen Formen in die drei Figuren beruht auf dem begrifflichen Umfangsverhältnis, in dem der terminus medius zu den beiden äußern Begriffen steht. Das Unterscheidungsprincip sieht zunächst von dem gegenseitigen Verhältnis der letzteren ab. Aber weiterhin wird auch dies fixiert. Und die syllogistischen Begriffe erscheinen in sämtlichen Figuren in Subordinationsreihen geordnet, innerhalb deren die Folge durch den Grad der Allgemeinheit bestimmt ist. Diese Begriffsreihen werden graphisch dargestellt, die ὅροι selbst numeriert. So erhält der allgemeinste Begriff auf den syllogistischen Linien die erste Stelle und das vorderste alphabetische Zeichen (in der 1. Figur A, in der 2.: M, in der 3.: Π), die (?) niedrigste aber steht an letzter Stelle und wird mit dem hintersten Buchstabenzeichen (Γ, Ξ, Σ) bezeichnet. Das ist die θέσις der Begriffe. Gelegentlich wird die Subjekts- oder Prädikatsstellung des Mittelbegriffs als Erkenntnisgrund für die Bestimmung der Figuren verwendet. Aber das geschieht doch nur, sofern aus der Urteilsstellung des Mittelbegriffs auf sein Umfangsverhältnis zu den anderen Begriffen geschlossen werden kann. Als Einteilungsgrund für die Unterscheidung der Figuren ist jene nirgends gedacht. Deshalb kann auch die Galenische Ergänzungsfigur, sofern sie sich lediglich auf dieses angebliche Prinzip gründet, in der Logik des Stagiriten keine Stelle beanspruchen" (S. 71). Das 2. Kapitel behandelt „die syllogistischen Formen", zunächst die Syllogismen der Tatsächlichkeit, dann die der Notwendigkeit,

endlich jene der Möglichkeit. Besonders im 3. Teil geht der Verfasser mit Aristoteles recht hart ins Gericht, wie er denn überhaupt gelegentlich bemüht ist, ihm logische Fehler und Flüchtigkeiten nachzuweisen (so namentlich S. 161, 180, 331f., 488); und damit hängt zusammen, daß er in der Hauptsache (und wohl mit Recht) die geschichtliche Fortbildung der Aristotelischen Logik durch Theophrast auch als einen sachlichen Fortschritt beurteilt (s. namentlich S. 132 und 206ff.). Dagegen scheint mir ein anderer, allgemeinerer Vorwurf, den er gegen den Stagiriten erhebt, nicht hinreichend begründet zu sein, der nämlich, er verwechsle den „metaphysischen" und den „syllogistischen" Begriff der Notwendigkeit und Möglichkeit (S. 152 und 188). Unter syllogistischer Notwendigkeit nämlich versteht M. nicht, wie man glauben sollte, die Notwendigkeit, mit der die Conclusio aus den Prämissen folgt. Diese Deutung ist ganz ausgeschlossen, da es sich an den betreffenden Stellen garnicht um Schlußfolgerungen handelt, sondern um Sätze, welche eine Notwendigkeit aussagen. Nun sollte man weiter meinen, eine solche ausgesagte Notwendigkeit könne nur entweder logisch einen Widerspruch ausschließen, oder metaphysisch einen Kausalnexus betreffen. M. aber macht auch diesen Unterschied nicht, ja er scheint sogar die (in diesem Sinne) logische Notwendigkeit die metaphysische zu nennen, und sie einer (nicht näher erklärten) syllogistischen entgegenzusetzen. So heißt es z. B.: „Der syllogistische ὅρος ist nicht als solcher der Träger von notwendigen Bestimmungen. Diese Sachlage verkennt der Philosoph. Er schreibt dem Begriff Kleid, der ihm in der Prämisse: ‚Kleid ist möglicherweise Weißes' gegeben ist, an und für sich die Notwendigkeit zu, nicht Lebewesen zu sein. Darin liegt wieder eine Verwechslung des syllogistischen und des metaphysischen Begriffs" (S. 152). Und wieder: „Im aristotelischen Beispiel soll Schwan mit Notwendigkeit nicht Mensch sein. Allein sobald man versucht, eine Notwendigkeitsprämisse mit einer Möglichkeitsprämisse syllogistisch zu verbinden, muß selbstverständlich die Notwendigkeitsprämisse, auch wenn sie in einem metaphysischen Begriffe wurzelt, auf den Vorzug der zeitlos ewigen Geltung verzichten und in die Sphäre des Veränderlichen und Schwankenden, in der die Möglichkeit

ihre Heimat hat, herabsteigen — — —. Und der Satz ‚kein Schwan ist Mensch‘ läßt sich, nachdem der Begriff (!) Schwan in die Reihe der Naturwesen (!) eingetreten ist, in Form eines Möglichkeitssatzes fassen. — — Die aristotelische Argumentation beruht wieder auf einer Verwechslung des metaphysischen und des syllogistischen Begriffs“ (S. 188). Hier ist mir die Meinung des Verfassers vollkommen unverständlich geblieben. Nach einem dritten Kapitel über „die allgemeinen Regeln des Syllogismus“ folgt ein viertes über die „Voraussetzungsschlüsse“, in dem M. zuerst die ἀπαγωγὴ διὰ τοῦ ἀδυνάτου, sodann „die gewöhnlichen Voraussetzungsschlüsse“ bespricht. Hinsichtlich der ersteren nun scheint mir nur jene Erklärung anfechtbar, die er dafür gibt, daß Aristoteles den apagogischen Schluß als μέρος des συλλογισμὸς ἐξ ὑποθέσεως bezeichnet (Anal. prior. I. 23, p. 40b 25). Das Schema der ἀπαγωγή gibt Aristoteles selbst Anal. prior. II. 11, p. 61a 27 mit den Worten an: εἰ τὸ Α τῷ Β παντὶ ὑπράχει, μέσον δὲ τὸ Γ, ἐὰν ὑποτεθῇ τὸ Α ... μὴ παντὶ ... τῷ Β ὑπάρχειν, τῷ δὲ Γ παντὶ, ὅπερ ἦν ἀληθὲς, ἀνάγκη τὸ Γ τῷ Β ... μὴ παντὶ ὑπάρχειν. τοῦτο δ' ἀδύνατον, ὥςτε ψεῦδος τὸ ὑποτεθὲν· ἀληθὲς ἄρα τὸ ἀντιμείμενον. Daß also Aristoteles die ad absurdum geführte Annahme als ὑποτεθέν, oder auch als ὑπόθεσις bezeichne, steht fest, und wird auch von M. nicht geleugnet. Allein schon Sigwart hat vermutet, nicht aus diesem Grunde nenne der Philosoph den apagogischen Schluß hypothetisch, sondern weil bei der ἀπαγωγή die Falschheit der absurden Konsequenz nicht erwiesen, sondern vorausgesetzt werde. M. aber geht nun noch weiter, und behauptet, die Hypothese, von der das Verfahren den Namen habe, sei „der Zusammenhang, auf den sich die zum Demonstrandum führende Folgerung gründet. Welcher Art diese Hypothesen sind, läßt Aristoteles nicht im Dunkeln. Das allgemeine Schema für dieselben lautet: Der zu beweisende Satz ist wahr, wenn aus seinem kontradiktorischen Gegenteil sich ein Absurdum erschließen läßt“ (S. 236f.). Zur Begründung dieser Behauptung beruft er sich einmal (S. 240[2]) auf Anal. prior. I. 44, p. 50a 32ff., wo gesagt wird, die ἀπαγωγή unterscheide sich dadurch von andern hypothetischen Folgerungen, daß hier die Gegner καὶ μὴ προδιομολογησάμενοι συγχωροῦσι διὰ τὸ φανερὸν εἶναι τὸ ψεῦδος.

Allein offenbar mit Unrecht. Denn hier wird ja das προδιομολογεῖν überhaupt nur für die Falschheit des Absurdum in Erwägung gezogen, und diese Stelle wäre also etwa mit Sigwarts Interpretation zu vereinigen, nicht aber mit der des Verfassers. Wenn dieser dann weiter auf jene Stellen Gewicht legt (S. 236[2]), wo es heißt, die Ableitung des Absurdum aus dem ὑποτεθέν sei ein Syllogismus, das Demonstrandum aber werde ἐξ ὑποθέσεως bewiesen, so scheint mir auch das keineswegs zwingend; denn hier kann man leicht ergänzen ἐξ ὑποθέσεως ἅτε ψευδοῦς οὔσης, wie ja auch an der citierten Stelle gesagt war: ψεῦδος τὸ ὑποτεθὲν· ἀληθὲς ἄρα τὸ ἀντικείμενον. Von vornherein aber spricht gegen M.s Ansicht, daß sie ihn zu der Behauptung nötigt (a. a. O.): „Daß hiernach durch dasselbe Wort ὑπόθεσις zwei ganz verschiedene Elemente des apagogischen Verfahrens bezeichnet werden, ist kein Einwand gegen diese Auffassung.“ Entscheidend aber fällt m. E. folgende Erwägung in die Wagschale. M. selbst nämlich sagt (S. 241) von der Hypothesis in seinem Sinne, daß dieselbe „im Grunde lediglich besagt, daß eine These dann wahr sein müsse, wenn ihr kontradiktorisches Gegenteil sich wirklich als unmöglich erweisen läßt“. Dies aber ist einfach das Prinzip vom ausgeschlossenen Dritten. Ist es nun denkbar, daß Aristoteles dieses Prinzip als eine ὑπόθεσις bezeichnet hätte, d. h. als einen Satz, den man sich eigentlich (wie M. selbst S. 255 bemerkt) von Fall zu Fall vom dialektischen Gegner zugestehen lassen muß? Diese Frage kann, glaube ich, unbedenklich verneint werden. Dann ist aber auch des Verfassers Erklärung hinfällig, und als das Gemeinsame der apagogischen und anderen hypothetischen Schlüsse bleibt dann im Sinne des Aristoteles nur das übrig, daß in beiden Fällen eine „Annahme“ gemacht wird, nur daß dieselbe in dem ersteren als falsch erwiesen wird, in dem letzteren dahingestellt bleibt. In der Erörterung dieser, im engeren Sinne hypothetischen Schlüsse aber scheint mir nun besonders bemerkenswert des Verfassers Nachweis, daß eine Reihe von Stellen, an denen Aristoteles dunkle Andeutungen über Schlußformen zu geben scheint, von denen nur der Name, aber nicht das Wesen angegeben wird, garnicht diesem angehören, sondern „einer interpolierenden Hand . . . welche versucht hat, Stücke der

späteren Theorie" des Theophrast „von den hypothetischen Schlüssen dem Aristoteles zu unterschieben" (S. 284). Und obwohl natürlich die Annahme eines so einseitig interessierten Interpolators von vornherein starken Zweifeln begegnen muß, auch in dem einen oder anderen Falle eine andere Erklärung nicht ausgeschlossen scheint, so glaube ich doch, daß die Häufung dieser Fälle so auffallend ist, daß die sorgfältigen Untersuchungen des Verfassers in diesem Punkte als zum mindesten sehr plausibel bezeichnet werden müssen. Es handelt sich aber um folgende Stellen, nämlich um die Worte: ὡς διὰ τριῶν Anal. prior. II. 4, p. 57b 17 (S. 261[1]); οἷον ὅσοι κατὰ μετάληψιν ἢ κατὰ ποιότητα Anal. prior. I. 29, p. 45b 16f. (S. 282ff.); und: οὐκ ἔστι, διὰ προςλήψεως δ' ἔστι Anal. prior. II. 5, p. 58b 9 (S. 335f.). — Der zweite Abschnitt „Syllogistische Technik" behandelt im ersten Kapitel „die Bildung von Syllogismen", im zweiten die „Methodik der Anwendung des Syllogismus", im dritten die „Reduktion der spezifisch dialektischen und rhetorischen Begründungsformen auf die syllogistischen Figuren", und zwar vorerst die Induktion, dann Paradigma, Abduktion, Enstase und Enthymem. Dabei werden, im Anschluß an die kurzen Bemerkungen Anal. prior. II. 23—27 auch Topik und Rhetorik reichlich herangezogen und ausgebeutet. Hier aber glaube ich nur bei des Verfassers Auffassung der aristotelischen Induktionslehre noch etwas länger verweilen zu sollen. Es wird zunächst der eigentliche Sinn des Terminus ἐπαγωγή untersucht. Das Ergebnis lautet (S. 380): „Ἐπάγω im ursprünglich technischen Sinne heißt also vom Einzelnen zum Allgemeinen sinnlich-anschaulich hinführen, und die ἐπαγωγή ist derjenige logische Prozeß, der (den Respondenten, bezw. die Untersuchung) vom Einzelnen empirisch-demonstrierend zum Allgemeinen hinleitet." Nun aber beschreitet der Verfasser einen Weg, auf den man ihm unmöglich wird folgen können. Es handelt sich um folgendes. Aristoteles erklärt (Anal. prior. II. 23, p. 68b 15ff.) die Induktion als eine Modifikation des Syllogismus, bei der durch Vermittlung des Unterbegriffs der Oberbegriff dem Mittelbegriff beigelegt werde, z. B. gewisse einzelne Tierarten sind langlebig; sie sind aber auch gallenlos; also sind die Gallenlosen langlebig — vorausgesetzt, fügt er hinzu, daß es keine anderen Gallenlosen

gibt: δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθέκαστον συγκείμενον· ἡ γὰρ ἐπαγωγὴ διὰ πάντων (Anal. prior. II. 23, p. 68b 27; vgl. übrigens zum Text S. 371[1] des vorliegenden Werkes. Vielleicht darf übrigens erwogen werden, ob nicht p. 68b 20 mit Rücksicht auf de partt. anim. IV. 2, p. 676b 31 und 677a 31ff. statt ἄνθρωπος eine andere Spezies, etwa ἔλαφος einzusetzen ist; der Abschreiber hätte dann ἄχολον in μακρόβιον verändert, weil er den Menschen nicht zu den Gallenlosen rechnen mochte). In der Tat läßt sich offenbar diese formalistische Auffassung der Induktion nur vertreten, wenn wenigstens in der Regel sämtliche Einzelinstanzen als bekannt vorausgesetzt werden. Und Aristoteles zeigt auch in der Art, wie er Anal. prior. II. 24, p. 69a 16ff. das Paradigma von der Epagoge unterscheidet, deutlich genug, daß er ein Verfahren, das nicht alle Einzelfälle durchnimmt, als eine Abweichung von der methodischen Strenge, oder, um mit M. selbst zu sprechen, als „eine verstümmelte Induktion“ (S. 450) betrachtet. Diese Auffassung nun hat aber dem Stagiriten den Vorwurf eingetragen, er verkenne das eigentümliche Wesen der Induktion, das eben darin bestehe, von den bekannten Einzelfällen auf die unbekannten zu schließen. Mag nun dieser mehr oder weniger berechtigt sein, die ihm zugrunde liegende Auffassung der Induktion ist jedenfalls nicht die des Aristoteles. Mir wenigstens scheint die Argumentation, mit der M. das bestreiten will, völlig unhaltbar. Er behauptet nämlich, um es kurz zu sagen, die vollständige Induktion sei dem Philosophen bloß ein dialektisches Verfahren, als wissenschaftlich aber gelte ihm gerade die unvollständige Induktion (S. 432ff.). Daß nun eine wissenschaftliche und eine dialektische Epagoge unterschieden werden können, wird man M. unbedenklich zugeben können, wenn er auch selbst bemerkt (S. 385), Aristoteles habe „die beiden Arten niemals ausdrücklich voneinander gesondert“. Aber dann wird diese Unterscheidung nur der von apodeiktischem und dialektischem Syllogismus entsprechen dürfen, d. h. sie wird sich lediglich darauf beziehen, ob hier die Einzelurteile (so wie dort die Prämissen) wahr, oder aber bloß als wahr angenommen sind, das logische Wesen des Verfahrens selbst aber gar nicht berühren (vgl. Anal. prior. I. 1, p. 24a 22—b 12). Schon

diese Analogie scheint mir vollständig zwingend. Aber wer könnte, auch abgesehen von ihr, glauben, daß dem Aristoteles das strengere Verfahren als das weniger wissenschaftliche gegolten habe? In der Tat sind auch M.s Argumente sehr wenig überzeugend. Wenn er die Stellen der Analytica posteriora anführt (S. 426ff.), wo der νοῦς als jene Potenz erscheint, die im Besondern das Allgemeine erschaut, so ist zu sagen, daß hiermit eben nur eine Vorbedingung für die Anwendung des epagogischen Verfahrens gegeben wird: die Einzelfälle müssen erst auf Grund ihrer Ähnlichkeit miteinander verglichen und zusammengestellt sein, ehe sie Gegenstand des „epagogischen Syllogismus" werden können; und wenn Aristoteles, wo er diesen Prozeß erörtert „nirgends auch nur mit einem Worte auf den epagogischen Syllogismus" anspielt (S. 434), so ist eben hier dazu auch gar kein Anlaß, und überdies soll gewiß nicht bestritten werden, daß er mit Recht in diesem Falle die Präparierung des Materials für weit wichtiger und schwieriger halten mochte, als seine logische Verarbeitung. Wenn aber M. gar behauptet, aus den Worten: ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς (Anal. prior. II. 23, p. 68b 13) ergebe sich „mit voller Bestimmtheit" (S. 435), daß Aristoteles die syllogistische Reduktion nur auf die dialektische Epagoge anwenden wolle; denn „die wissenschaftliche Induktion ist — mehr als eine bloße πίστις", so kann ich mir eine solche Folgerung bei einem so sorgfältigen Forscher kaum erklären. Denn da hier ἐπαγωγή und συλλογισμός einander völlig gleichgestellt sind, so würde ja auf dieselbe Weise auch folgen, daß der Syllogismus nur eine dialektische und keine apodeiktische Verwendung zulasse, was doch sicherlich allen aristotelischen Äußerungen widerspräche. Wie vielmehr (nach Anal. prior. I. 4, p. 25 b 30) die Apodeixis eine Art des Syllogismus ist, eine Art aber, deren spezifische Differenz das logische Wesen der Gattung garnicht berührt, so wird sich offenbar auch die wissenschaftliche Epagoge zur Induktion überhaupt verhalten, und deren allgemeinem Wesen gegenüber wird jene in keiner Weise eine Ausnahmsstellung beanspruchen können. Doch, wenn ich in dieser und jener Einzelfrage dem Verfasser entgegentreten zu müssen glaube, so erkenne ich um so lieber zum Schlusse noch

einmal den Fleiß und die Sorgfalt an, die sein nützliches Werk charakterisieren.

Dr. Albert Görland, Aristoteles und die Mathematik. Marburg, N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1899. VII u. 211 S.

„Die Schrift entstand auf der Grundlage" einer „Bearbeitung einer Preisaufgabe der philosophischen Fakultät zu Marburg, welche am 27. Januar 1897 mit dem Preise gekrönt wurde". Sie zerfällt in 5 Kapitel, welche betitelt sind: Einleitung; Geometrie; Arithmetik; Das Unendliche; Erörterung des Verhältnisses von Mathematik und Metaphysik. Durchwegs zeugt die Zusammentragung der (meist in extenso wiedergegebenen) Belegstellen von großem Fleiße, und deren Erörterung von großem Scharfsinn und lebendigem philosophischen Interesse. Dennoch erschweren verschiedene Umstände Studium, Wiedergabe und Kritik des Buches in so hohem Grade, daß der Berichterstatter den Gesamteindruck desselben nicht als einen erfreulichen bezeichnen kann. Zunächst eine Äußerlichkeit: der Verfasser hält sich beim Citieren an kein erkennbares Prinzip. Oft freilich gibt er wie sonst jedermann Seite, Kolumne und Zeile der Berliner Akademie-Ausgabe an. Aber sehr häufig fehlt die Zeile. Ebenso häufig aber auch die Seite, und statt dessen treten dann innerhalb der Kapitel Paragraphenzahlen auf, die weder in der genannten, noch in den andern meist gebräuchlichen Ausgaben zu finden sind, und es wird uns nicht gesagt, wo sie zu suchen seien. Ja, das 6. Kapitel der κατηγορίαι wird wiederholt (S. 12; S. 98) als „categ. IV" citiert. Es ist aber deshalb besonders notwendig, die Belegstellen zu verifizieren, weil sie bei G. nicht selten aus ihrem Zusammenhange gerissen, und auch mißverstanden werden. Statt vieler führe ich vorerst nur ein Beispiel an. Nachdem ausgeführt wurde, daß nach Aristoteles die Elemente ihre natürlichen Orte haben, heißt es (S. 35): „Elemente sind demnach geradezu die Sichtung der Materie nach ihrem ureigentümlichen Dimensionscharakter, sodaß er in solchem Sinne ‚Element' und ‚Ort' (sc. Oben, Unten etc.) gleichsetzen kann." Als Beleg für die letztere Bemerkung wird angeführt: „Rhet. β. 26; 1043a". Nachdem man sich nun überzeugt hat, daß 1043 Druck-

fehler für 1403 ist, und glücklicherweise innerhalb der angegebenen Kolumne bald auf Z. 18 gestoßen ist, liest man sehr überrascht das folgende: Τὸ δ' αὔξειν καὶ μειοῦν οὐκ ἔστιν ἐνθυμήματος στοιχεῖον· τὸ γὰρ αὐτὸ λέγω στοιχεῖον καὶ τόπον· ἔστι γὰρ στοιχεῖον καὶ τόπος, εἰς ὃ πολλὰ ἐνθυμήματα ἐμπίπτει. Es istalso hier natürlich von στοιχεῖον und τόπος garnicht im physikalischen Sinne die Rede, sondern im dialektischen, wie er für den ersteren Begriff Metaph. V.3, p. 1014b1, für den letzteren Rhet. I. 2, p. 1358a12ff. bestimmt wird. Aber nicht nur die von G. citierten Worte des Aristoteles, auch seine eigenen bereiten dem Verständnis nicht geringe Schwierigkeiten. Zunächst schon solche sprachlicher Natur. Bei den folgenden Sätzen z. B.: „Denn das wird immer in größter Deutlichkeit behauptet, daß das Wahrgenommene als solches die reine Form des Mathematischen nicht darstellt, wenn auch dieselbe in ihr latent liegen muß. In ihr muß die mathematische Form ‚offenbar' werden" (S. 55) ist es mir nicht gelungen, ein Wort zu finden, auf das sich das „ihr" beziehen könnte. Aber auch wo die Sätze eine grammatische Konstruktion zulassen, findet sich vielfach eine Verbindung von Prägnanz und Bildlichkeit des Ausdrucks, welcher der Leser ratlos gegenübersteht. So heißt es z. B. (auf S. 45): „War es möglich, in dem Continuum der Raumgröße die Möglichkeit aller Einschränkung zur Räumlichkeit der Figur, d. h. den Methodenausdruck des Raumes, die gemeinsame Basis des immerhin polemisch in Begriffen (Figuren) erstarrten Mathematischen und des ganz nach Seiten des Wahrnehmbaren hinübergerückten Naturkörpers wiederzufinden, so . . ."; oder (auf S. 146): „Das Bewegte realisiert nur das Continuum in einer Schattierung des Früheren und Späteren, das in diesem disponibel lag; die Zeit bestimmt die Contur." Solche Äußerungen nun mag man der Individualität des Verfassers zu gute halten. Anders aber steht es mit Sätzen wie den folgenden: „In dieser Formulierung der Zeit entdeckt Aristoteles die Zahl der modernen Mathemathik: das Methodenelement der Arithmetik, als Bestimmungsmittel der Raumgröße disponiert für das Continuum" (S. 143), oder: „Vor dieser positiven Tat der Abstraktion stelle ich die Frage nach dem Werkzeug und dem Kriterium ihres richtigen Arbeitsganges. Das Arithmetische

zergeht in der Abstraktion; auf geometrischem Terrain hat sich die empirische Hülle zu lüften, zum Zwecke der Evidenz positiv-reiner Gestaltung“ (S. 57). Hier haben wir es offenbar neben der unglücklichen Ausdrucksweise des Einzelnen noch mit etwas anderem zu thun, nämlich mit dem Jargon einer philosophischen Schule, und zwar mit dem eines bestimmten Kreises von Neukantianern, als dessen Glied wir schon früher Kühnemann kennen lernten. Und ich kann den Eindruck nicht abwehren, es sei wenig zweckmäßig, dort, wo es gilt, das Dunkel antiker Ausdrucksweise zu erhellen, sich einer modernen Schleierrede zu bedienen. Aber der philosophische Standpunkt des Verfassers hat sich für seine Arbeit in sachlicher Beziehung als noch viel verhängnisvoller erwiesen — nicht weil er dieser bestimmte Standpunkt ist, sondern weil ihm G. gegenüber dem historischen Interesse eine unverhältnismäßige Bedeutung einräumt. Er selbst verrät dies nur allzu deutlich, wenn er z. B. (auf S. 144) sagt: „Mit diesen Worten ist unser Interesse an den aristotelischen Zeitformulierungen erledigt. Nehmen wir gleichwohl die folgenden zur Erörterung auf, so geschieht es nur in der dialektischen Absicht einer Rechtfertigung unserer Auffassung, daß die Definition der Zeit als Maß der Bewegung nicht annähernd auf die reine methodische Höhe zu erheben ist, bis zu der Aristoteles innerhalb der ersten Formulierung erhoben werden kann, daß daher die Interpretation, wenn sie überhaupt möglich sein soll, sichtend die beiden Motive einzeln zu werten hat.“ Denn gemeinhin pflegt doch die Interpretation eines Autors nichts zu werten, noch weniger dialektische Absichten zu verfolgen, und am wenigsten ihn zu „Höhen“ zu erheben, auf denen er nicht gestanden hat. Bei G. aber ist eben dieses dogmatische Interesse so überwiegend, daß seine Ausführungen vielleicht am zutreffendsten als transcendentalphilosophische Variationen über peripatetische Themata zu bezeichnen sind. Eben deshalb aber, weil sie mit denen des Aristoteles nur einen so losen Zusammenhang zeigen, ist es unmöglich, ihnen hier ins einzelne zu folgen, und so muß es genügen, die einzelnen Kapitel im allgemeinen kurz zu charakterisieren. Man würde erwarten, die Kritik des Aristoteles in dem Eingangs- und in dem Schlußkapitel zusammengedrängt zu sehen. Statt dessen

durchsetzt sie die ganze Erörterung. Und so sind jene beiden Abschnitte recht dürftig ausgefallen. Die Einleitung sucht Platon transcendental zu deuten, um seine Ansicht von der Mathematik gegen die seines Schülers auszuspielen. „Gerade Platon hatte es nötig, die Philosophie gegen den Zeitgeist zu salvieren; und das geschah in dem Tendenzausdruck: das Sein, das die Ideen vertreten, ist getrennt von dem sogenannten Sein in und aus den Sinnen. Das ‚Getrennte‘ war der Tendenzausdruck, mit dem Platon auf den fundamental anderen Ausgang seines Philosophierens hinwies gegenüber allen Physikern und vollends Sophisten (S. 3.).“ Als ein platonischer Hauptgedanke wird (S. 6) angegeben: „Die Wesenheit ist bedingt; denn das Bewußtsein erzeugt sie selbst bei sich selbst.“ Als Beleg wird „z. B. Rep. 518 c“ angeführt, wo ich jedoch nur das gerade Gegenteil ausgesprochen finden kann, daß nämlich das Seiende von der Seele unabhängig sei; denn es heißt hier, sie müsse lernen, seinen Anblick auszuhalten. So soll Platon der wahrhaft große Methodiker sein, Aristoteles ihm gegenüber nur „den systematischen Techniker“ darstellen (S. 10). Und das Schlußkapitel sagt im wesentlichen wieder dasselbe (nachdem es erst die allbekannten Grundlehren des Aristoteles mit ganz unnötiger Breite in Erinnerung gebracht hat). „Die Stellung des Aristoteles als Antagonisten Platos ist also so zu formulieren, daß seine Denkrichtung im ‚Denken‘ keine Erzeugungsbedingung des ‚Seins‘ entdecken konnte“ (S. 207). Und zum Schlusse (S. 211): „Gewaltig ist das Denken des Aristoteles, ihrem Inhalte nach die Methodenbegriffe zu entdecken. Die Philosophie wird immerdar auch auf ihn zurückgehen müssen, wenn sie die Genesis ihres Begriffsinventariums zu rekonstruieren unternimmt. Er ist der technische Bereiter der Denkwerkzeuge in eminenter Tiefe und Weite. Er ist neben Plato der große Zeuge für das metaphysische Apriori. Aber darin steht er fern von seinem größeren Lehrer, daß ihm das Licht nicht aufging, in dessen Beleuchtung er das abschließende Problem des transcendentalen apriori gesehen hätte.“ Innerhalb der eigentlich sachlichen Ausführungen nun macht sich dieser Standpunkt in dem Kapitel am wenigsten als Störung geltend, das über „Das Unendliche“ handelt. Denn hier stehen in der Tat Aristo-

teles und Kant einander nahe: die Beschränkung dieses Begriffes auf das δυνάμει ἄπειρον besagt im wesentlichen dasselbe wie die auf den unendlichen Progressus, wie namentlich in den Worten Phys. III, 6, p. 206a 27 ff. zu Tage tritt: ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον. Hierauf hinzuweisen hat der Verfasser nicht unterlassen (S. 170 ff.). Trotzdem sucht er auch hier die aristotelischen Gedanken nach der Seite des Kriticismus hin zu verschieben. So sieht er z. B. in der wiederholten Bemerkung des Aristoteles (z. B. Phys. III, p. 206a 7—10), sowohl die Anerkennung einer aktuellen Unendlichkeit als auch die Ablehnung des Unendlichen überhaupt führe zu ungereimten Konsequenzen, das Bewußtsein einer, diesem Begriffe eigentümlichen Antinomie (S. 168, 172[5]), während wir es doch nur mit einer der zahllosen aristotelischen Aporieen zu tun haben. Und S. 173 heißt es gar: „So klar hat Aristoteles erkannt, daß das Unendliche Antinomieenherd ist, wenn es als etwelches Dasein angenommen wird, daß er das bloße Denkvermögen (νόησις) zum Refugium dieses Begriffes macht.“ Aber auch dieses letztere scheint mir unrichtig. Denn wenn es freilich Phys. III. 8, p. 208 a 14 ff. heißt: Τὸ δὲ τῇ νοήσει πιστεύειν ἄτοπον· οὐ γὰρ ἐπὶ τοῦ πράγματος ἡ ὑπεροχὴ καὶ ἡ ἔλλειψις, ἀλλ' ἐπὶ τῆς νοήσεως. Ἕκαστον γὰρ ἡμῶν νοήσειεν ἄν τις πολλαπλάσιον ἑαυτοῦ αὔξων εἰς ἄπειρον· ἀλλ' οὐ διὰ τοῦτο ἔξω τοῦ ἄστεός τίς ἐστιν ἢ τοῦ τηλικοῦδε μεγέθους ὃ ἔχομεν, ὅτι νοεῖ τις, ἀλλ' ὅτι ἔστιν· τοῦτο δὲ συμβέβηκεν, so ist es doch klar, daß auch dieses gedachte εἰς ἄπειρον ein solches nur δυνάμει ist (im unendlichen Progreß), und da Aristoteles diesem grundsätzlich auch objektive Geltung zugesteht, so kann dies nur heißen, daß darüber, ob in einem einzelnen Falle ein solcher Progreß anzunehmen sei, nicht seine bloße Denkbarkeit entscheide. Und in der Tat folgen alsbald die Worte: Ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἄπειρά ἐστι καὶ ἡ νόησις . . . Μέγεθος δὲ οὔτε τῇ καθαιρέσει οὔτε τῇ νοητικῇ αὐξήσει ἐστὶν ἄπειρον. Also: obwohl das δυνάμει ἄπειρον für den Raum und für die Zeit gleich denkbar ist, so findet es doch (nach der bekannten aristotelischen Lehre) nur auf diese, nicht aber auf jenen tatsächlich Anwendung. Aber noch eines

weiteren, kaum glaublichen Mißverständnisses muß bei diesem Gegenstande gedacht werden. Nachdem nämlich Aristoteles gezeigt hat, daß weder die Anerkennung eines ἐνεργείᾳ ἄπειρον noch die Ablehnung des ἄπειρον ἁπλῶς zu haltbaren Ergebnissen führe, fährt er Phys. III. 6, p. 206a 12 fort: Ὅταν δὲ διωρισμένων οὕτως μηδετέρως φαίνεται ἐνδέχεσθαι, διαιτητοῦ δεῖ, καὶ δῆλον ὅτι πῶς μὲν ἔστι πῶς δ' οὔ. Λέγεται δὴ τὸ εἶναι τὸ μὲν δυνάμει τὸ δὲ ἐντελεχείᾳ . . . , und leitet so zu der bekannten Bestimmung über. G. aber ignoriert hartnäckig die letzten Worte, faßt einseitig das διαιτητοῦ δεῖ ins Auge, und behauptet: „Darüber wird Aristoteles zum Schiedsrichter, der aus seiner persönlichen Stellung und nicht nach einem Gesetz entscheidet" (S. 161), und: Er kann „nicht den Streit nach Maß eines objektiven Rechtes entscheiden", sondern gewährt „nach subjektivem Ermessen bald hier bald dort Gerechtsame" (S. 46). Über das Kapitel „Arithmetik" ist wenig zu sagen. Den Begriff der Ordnung (τάξις), den Aristoteles für die Zahlenreihe einführt, und gegenüber dem der räumlichen Lage (θέσις) als den allgemeineren erkennt, hat der Verfasser (S. 98) wohl nicht genug in seiner Bedeutung gewürdigt. Überhaupt aber ist es charakteristisch, daß sein Interesse von den spezifischen Zahlbegriffen, die ja auch Kant recht sehr vernachlässigt hat, alsbald abgleitet, sodaß der Hauptteil dieses Abschnittes sich garnicht mit der Zahl, sondern vielmehr mit der Zeit beschäftigt. Und etwas ähnliches zeigt sich auch in dem Kapitel über „Geometrie". Denn nachdem hier S. 11—25 einige Grundbegriffe erörtert wurden, und namentlich mit Recht betont wurde, wie für Aristoteles der Körper den geometrischen Grundbegriff darstellt, von dem Flächen und Linien erst abstrahiert werden, wird die Wiedergabe der aristotelischen Behandlung der geometrischen Fundamentalbegriffe erst S. 88 wieder aufgenommen und ganz flüchtig (bis S. 95) zu Ende geführt. Sie ergeben eben, bemerkt der Verfasser mit einer gewissen Naivetät (S. 88) „nur abzulehnende Gedanken". Eingeschoben aber ist eine breite Erörterung erkenntnistheoretischer Fragen. Und hier macht sich jenes oben erwähnte Streben, den Aristoteles zu „erheben", statt ihn zu erklären, am allerstörendsten geltend. Da ist z. B. gleich anfangs eine lange Diskussion über den Begriff der

ὕλη νοητή (S. 25—39). Aber nirgends werden die Textstellen, welche von diesem handeln, eingehend interpretiert. Ja, sogar die merkwürdige Stelle Metaph. VIII. 6, p. 1045 a 33 ff, an der es den Anschein hat, als wäre die ὕλη νοητή gar nichts anderes, als der mathematische Gattungsbegriff, dem die spezifische Differenz als Form gegenübertrete, wird (auf S. 38[4]) nur einmal ganz gelegentlich, mitten unter Äußerungen von ganz anderer Tendenz angeführt, und keines erläuternden Wortes gewürdigt. Ebenso werden (S. 41[1]) die Stellen Metaph. V. 3, p. 1014a 26 ff und V. 6, p. 1016b 24 ff einfach als Belege für das ἀδιαίρετον aneinandergereiht, obwohl sich die erstere auf das ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος (das qualitative Continuum), die letztere aber auf das ἀδιαίρετον κατὰ τὸ ποσόν (die quantitative Ausdehnungslosigkeit) bezieht. Aber über seinen erkenntnistheoretischen Spekulationen übersieht der Verfasser nicht nur das Gewicht der aristotelischen Äußerungen, sondern er mißversteht sie auch gröblich. So macht sich G. auf S. 49 über den beschränkten Sensualismus des Stagiriten lustig, indem er ihm folgenden Gedanken zuschreibt: „Der Kosmos ist Ausdruck der Gesamtheit alles Sichtbaren. Außerhalb desselben gibt es also nicht einmal das Leere, viel weniger also eine Raumgröße, denn — es zeigt sich nichts (φαίνεται δ' οὐδέν)". Das ist nun freilich schlimm; aber gewiß nicht von Aristoteles. Denn dieser redet an der betreffenden Stelle (Phys. III. 5, p. 204b 35) garnicht von einem räumlichen ἄπειρον, sondern bekämpft die Lehre von einer besonderen „unbestimmten" Stoffart (im Sinne des Anaximander), und die angeführten Worte sollen nur erhärten ὅτι οὐκ ἔστι τοιοῦτον σῶμα αἰσθητὸν παρὰ τὰ στοιχεῖα καλούμενα (Ibid. Z. 32). Ebensowenig hat sich G. gescheut, dem Aristoteles etwas Unsinniges in den Mund zu legen, wo er (S. 53) ihn sagen läßt, die Geometrie zerfalle in eine „allgemeine Formenlehre" und in „das Gebiet der Lehrsätze in ihren Beweisforderungen" (dies ist übrigens an der einzigen der citierten Stellen, die auch nur halbwegs relevant erscheinen kann, nämlich Kateg. 12, p. 14a 39 — der Verfasser citiert wieder „Kap. IX. 4" — nicht einmal angedeutet; denn τὰ γὰρ στοιχεῖα πρότερα τῶν διαγραμμάτων τῇ τάξει bezieht sich wohl garnicht auf den Unterricht, ebensowenig wie das folgende τὸ γὰρ

προοίμιον τῆς διηγήσεως πρότερον τῇ τάξει ἐστίν). „Der Formenlehre" heißt es aber nun weiter, „befleißigt sich der mathematische Knabe (μαθηματικὸς παῖς), der Eleve, während der Beweis, jene vorraussetzend, das Gebiet des Forschers (als θεωρεῖν) ist. Jene enthält die Definitionen aller gangbaren Begriffe, wie Dreieck, Linie, Kreis etc., und wahrscheinlich auch die Axiome." Von jener Beschränkung des geometrischen Jugendunterrichts auf Axiome und Definitionen nun enthalten die angeführten Stellen der Nic. Eth. (VI. 9, p. 1142a 11ff.) auch nicht ein Wort; aber auch abgesehen davon hätten doch dem Verfasser Bedenken aufsteigen sollen, ob denn dem Aristoteles ein so ungeheuerliches pädagogisches Prinzip zuzutrauen sei? Und damit glaube ich mein Referat beschließen zu können. Denn von soviel Scharfsinn auch G.'s Gedankenbau zeugen mag: nachdem gezeigt ist, wie gänzlich ungenügend er in dem überlieferten Material fundiert ist, bedarf es wohl nicht der kritischen Betrachtung all seiner Einzelheiten.

Dr. Alfred Kastil, Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Wien 1900. In Kommission bei Karl Gerolds Sohn. 38 S. (Sitzungsberichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse. Band 152. No. 10).

Der Verfasser bekennt sich gleich im Vorwort als Schüler von Franz Brentano. Dieser hat nun in seinem Buche „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis" eine Theorie aufgestellt, wonach 1. so wie Bejahung und Verneinung richtig oder falsch sind, je nachdem das Bejahte existiert oder nicht existiert, das Verneinte nicht existiert oder existiert, so auch Liebe und Haß richtig oder falsch seien, je nachdem das Geliebte liebenswert oder nicht liebenswert, das Gehaßte nicht liebenswert oder liebenswert ist; und wonach 2. so wie einige bejahende und verneinende Urteile evident als richtig und unrichtig, so auch einige Akte von Liebe und Haß als richtig und unrichtig charakterisiert seien. Die absolute Richtigkeit und Zulänglichkeit dieser Lehre voraussetzend, unternimmt es nun der Verfasser, die Ethik des Aristoteles und des Thomas auf ihre Übereinstimmung mit ihr zu untersuchen, und sie je nach

dem Grade derselben zu beurteilen — eine Untersuchung, die hier natürlich nur insofern in Betracht kommt, als sie sich in ihrer ersten Hälfte mit dem antiken Denker beschäftigt. Solange es sich nun nur darum handelt, dem Stagiriten die oben sub 1. angedeutete Lehre abzufragen, geht alles verhältnißmäßig glatt. Denn Aristoteles vertritt ja wirklich eine objektivistische Werttheorie, und der Satz de an. III. 10, p. 433a 26f.: ὄρεξις . . καὶ ὀρθὴ καὶ οὐκ ὀρθή stimmt (wohl nicht zufällig) mit jener Lehre Brentano's völlig überein. Die Schwierigkeiten beginnen, sowie nach dem Kriterium dieser ὀρθότης gefragt wird. Statt nämlich ruhig der Gedankenentwicklung des Autors zu folgen, der bekanntlich dieser Frage nicht psychologisch, sondern kosmologisch näher tritt, indem er aus dem Wesen des Menschen sein τέλος bestimmt, womit dann natürlich auch die auf dieses gerichteten ὀρέξεις als richtig erwiesen sind, behauptet K. ohne jeden Grund, diese Entwicklung sei lediglich durch propädeutische Motive bestimmt (S. 15), und seine eigentliche Meinung müsse eine ganz andere sein — ein Verfahren, welches sehr begreiflich erscheinen läßt, daß der Verfasser schließlich das „allzu flüchtige und noch dazu durch das Dunkel vieldeutiger Ausdrucksweise verhüllte Verweilen“ des Aristoteles „bei der wahren Quelle ethischer Erkenntnis“ zu tadeln sich genötigt sieht (S. 16). Um aber diese aufzufinden, bedient sich der Verfasser einer wunderlichen Beweisführung. Zunächst nämlich zeigt er im wesentlichen richtig, daß Aristoteles die Erkenntnis des Guten nicht als eine deduktiv-apriorische, sondern nur als eine induktiv-empirische auffassen könne. Während aber nun diese Induktion Eth. Nic. I. 6, p. 1097b 22ff. jedem vor Augen liegt, der sie nicht verschließt, und zwar als eine solche, die sich garnicht mit den subjektiven Akten, sondern allein mit den objektiven Gegenständen der ὀρέξεις beschäftigt, sucht K. vielmehr einen Hinweis auf die „Erfahrung des (richtigen) Begehrens“, als auf einen „innern Unterschied in der Art des Begehrens selbst . . vermöge dessen gewisse Akte richtigen Begehrens ein sicheres Maß und Kennzeichen der Güte ihrer Objekte sind“ (S. 8). Das Schlimme ist, daß bei Aristoteles dies nicht, wohl aber oft genug das Gegenteil steht. Und so geht denn der Verfasser (gewiß optima

fide) daran, getrost wo nicht aus- so doch unterzulegen. Ihm hierbei in alle Windungen zu folgen, ist nicht möglich. Einiges Wenige muß genügen. Im 10. Kapitel des X. Buches der Nic. Eth. wird gegen die Kyniker polemisiert, welche die Lust für ein Übel erklären, und die dem Einwande, sie sei doch der Unlust entgegengesetzt, die selbst ein solches sei, mit der Bemerkung begegnen, es könnten auch Übel einander entgegengesetzt sein. Dies, sagt nun Aristoteles, ist an sich richtig, paßt aber hier nicht: ἀμφοῖν μὲν γὰρ ὄντων κακῶν καὶ φευκτὰ ἔδει ἄμφω εἶναι . . . νῦν δὲ φαίνονται τὴν μὲν φεύγοντες ὡς κακὸν τὴν δὲ αἱρούμενοι ὡς ἀγαθόν (p. 1173a 10ff.). Diese Stelle nun soll nach K. „indirekt, doch nicht minder deutlich“ (S. 11) die obige Lehre aussprechen. „Denn wenn man zur Erkenntnis des Gegensatzes zum Guten der Erfahrung des (als richtig gekennzeichneten) Hasses bedarf, so ist offenbar die der richtigen Liebe zur Erkenntnis des Guten nötig.“ Diese Interpretation bedarf keiner Kritik. Förmlich ausgesprochen aber findet K. den Brentano'schen Gedanken Metaph. XI. 7 p. 1072a 27f. in den Worten: ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλὸν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. Denn dies könne sich nur auf eine „besondere Art“ des „intellektiven Begehrens“ beziehen, die hier βούλησις im engeren Sinne heiße und vor „den übrigen Arten des geistigen Begehrens“ „durch einen besonderen Charakter ausgezeichnet gedacht werden muß, vermöge dessen sie nur auf wahrhaft Gutes sich richten und so für die Güte des Objektes selbst als unfehlbares Kriterium dienen kann“ (S. 14). Um aber den wahren Sinn dieser Stelle einzusehen, hätte K. nur unvoreingenommen Eth. Nic III. 6 zu lesen gebraucht. Denn dort hätte er nicht nur im allgemeinen gehört, daß sich die βούλησις auf das τέλος bezieht (p. 1113a 15), sondern auch zur Erläuterung: φατέον ἁπλῶς μὲν καὶ κατ' ἀλήθειαν βουλητὸν εἶναι τἀγαθὸν, ἑκάστῳ δὲ τὸ φανόμενον (ibid. Z. 23). D. h.: βούλεσθαι ist das rein formale Streben nach dem Guten, das sich aber materiell auch auf Schlechtes richten kann, wenn dieses im einzelnen Fall für ein Gutes gehalten wird. Und daß hiermit nichts weniger als ein psychologisches Kriterium der materiellen Güte, und überhaupt gar keine spezifisch aristotelische Lehre vorgetragen, sondern nur ein alter sokratischer

Gedanke und ein fast ebenso alter Sprachgebrauch wiederholt wird, dies geht zu allem Überflusse noch aus Xen. Com. IV. 1, 5 und aus einer Stelle in Platon's Gorgias hervor, die ich mich nicht enthalten kann, wenigstens auszugsweise hier anzuführen. Denn da heißt es p. 468bff.: Οὐκοῦν ὡμολογήσαμεν, ἃ ἕνεκά του ποιοῦμεν, μὴ ἐκεῖνα βούλεσθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα ταῦτα ποιοῦμεν; Μάλιστα. Οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὔτε χρήματα ἀφαιρεῖσθαι ἁπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ᾖ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. Τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῂς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακά. . . . Οὐκοῦν εἴπερ ταῦτα ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τινὰ ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρεῖται χρήματα, . . . οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὂν κάκιον, οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ . . . ἀλλ' οὔ μοι δοκεῖ ποιεῖν ἃ βούλεται . . . Ἀληθῆ ἄρα ἐγὼ ἔλεγον, λέγων ὅτι ἔστιν ἄνθρωπον ποιοῦντα ἐν πόλει ἃ δοκεῖ αὐτῷ μὴ μέγα δύνασθαι μηδὲ ποιεῖν ἃ βούλεται. Es ist aber wohl klar, daß einem solchen seine βούλησις durchaus nicht als Kriterium für die Richtigkeit seines Begehrens dienen kann, weil eben dessen Gegenstand durch ein Fehlurteil bestimmt wird. Diese Abhängigkeit des Begehrens vom Urteilen spricht aber auch Aristoteles selbst deutlich aus: de an. III. 10, p. 433a 24 (Ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται = das formale Begehren nach dem Guten findet seinen adäquaten Inhalt, wenn das Gute richtig als Gutes erkannt wird) und ganz allgemein Metaph. XI. 7, p. 1072a 29: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ (scil. καλόν) μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. Diese letztere Stelle nun hat auch K. zu denken gegeben. Denn gar zu deutlich spricht sich hier der intellektualistische Charakter des aristotelischen Wertbegriffes aus. Allein, wo ein Wille, ist auch ein Weg. Eine Handschrift nämlich liest καλὸν statt μᾶλλον, d. h. sie hat einen erklärenden Zusatz in den Text aufgenommen. Und so schreibt denn auch K. (S. 10): ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ καλὸν ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα, und meint, das eine gelte „so oft die bereits gewonnene Erkenntnis des ethischen Gesetzes maßgebend wird; das andere bei der Feststellung des Gesetzes selbst". Und so führt denn das Bestreben, in Aristoteles um jeden Preis die eigene Meinung hineinzulesen, statt ihn unbefangen aus sich selbst zu

erklären, schließlich dazu, daß ihm auch andere als die überlieferten Worte in den Mund gelegt werden müssen.

Emil Arleth, Die Bedeutung von ὄγκος bei Aristoteles. Eth. Nic. X. 1. 1178a 1. Wiener Studien. Band 22. S. 11—17.

Unter Heranziehung von de coel. I. 5, p. 271b 11 (ἡ ἀρχὴ δυνάμει μείζων ἢ μεγέθει, διόπερ τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ γίγνεται παμμέγεθες), Anal. post. I. 33, p. 88b 36 (λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης) und anderer Stellen sucht A. wahrscheinlich zu machen, daß als die Bedeutung der im Titel angeführten Stelle, an der vom νοῦς gesagt wird: εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει, der Gedanke anzusehen sei „daß der thatsächliche Bestand an Erkenntnis von prinzipieller Natur, welche der Nus umfaßt, relativ gering, der Tragweite und dem Werte nach hingegen überaus groß sei".

G. Lehnert, Zur aristotelischen κάθαρσις. Rheinisches Museum für Philologie N. F. Band 55. S. 112—120.

L. erinnert zunächst an eine, schon von Trendelenburg bemerkte Stelle der Homerscholien (p. 2, 5 Schrader) zu A 1, wo berichtet wird, daß Porphyr als Grund dafür, daß das erste Wort des Ilias μῆνις ist, u. a. angibt: ἵν' ἐκ τοῦ πάθους ἀποκαθαριεύσῃ τὸ τοιοῦτο μόριον τῆς ψυχῆς, und sucht, auch noch andere späte Parallelen heranziehend, zu zeigen, daß zwar Bernays den Begriff der Katharsis bei Aristoteles im wesentlichen richtig verstanden hat, daß aber καθαίρειν τὰ παθήματα mehr: die Leidenschaften entfernen als: sie entladen bedeute. Dann bringt er aus neueren und älteren Autoren Parallelen zu der aristotelischen Theorie bei. Von den letzteren sind Homer Ω 227, Euripides Troad. 600 (Nauck) und Eustathius 118 (zu A 362) recht instruktiv.

A. Bullinger, Gymn.-Professor in Dillingen. Der Katharsis-Frage tragikomisches Ende. München 1900. Theodor Ackermann. 19 S.

In einem Tone, der sonst in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen nicht üblich ist, knüpft B. an die eben angezeigte Abhand-

lung von Lehnert an, um gegenüber den „Bernaysianern“ seine Auffassung der κάθαρσις zu verteidigen. Dieselbe geht dahin: τῶν τοιούτων παθημάτων (Poet. 6, p. 1449b 27) beziehe sich nicht auf Mitleid und Furcht, sondern auf „die Nachahmung einer (tragischen) Handlung“ (S. 4), und bedeute: „der bezüglichen, der einschlägigen, der in der Nachahmung der (tragischen) Handlung eine Rolle spielenden, die Katastrophe herbeiführenden, die Helden ins Verderben stürzenden (Leidenschaften)“ (S, 3), wobei zur Erläuterung dieses „Sprachgebrauches“ auf de partt. anim. III. 14, p. 675a 35: διόπερ αἱ κύνες μετὰ πόνου προΐενται τὴν τοιαύτην περίττωσιν verwiesen wird (S. 4). Über diese Interpretation wird es aber doch wohl erst dann nötig sein, sich mit B. auseinanderzusetzen, wenn dieser gezeigt haben wird, daß Aristoteles irgendwo den Helden ins Verderben stürzende Leidenschaften als der Tragödie wesentlich betrachtet, resp. wie er eine solche Auffassung z. B. dem Oedipus Rex des Sophokles gegenüber hätte durchführen können.

K. Hammerschmidt, Aristoteles als Zoologe. Blätter für das Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 35. S. 561—577.

Dieser Abdruck eines auf der 20. Generalversammlung des bayer. Gymnasiallehrervereins in Nürnberg gehaltenen Vortrages stellt übersichtlich die Kenntnisse und Erkenntnisse des Aristoteles über die animalische Systematik, Anatomie und Physiologie zusammen. Soweit Referent urteilen kann, scheint er sehr geeignet, über diesen Gegenstand kurz zu orientieren, und von der Leistung des Stagiriten einen konzentrierten, und doch ganz überwiegend günstigen Eindruck zu vermitteln.

A. Bullinger, Metakritisches zu Aristoteles’ Methaphysik. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 35. S. 235—241.

Der Verfasser setzt sich mit der im 33. Bande derselben Zeitschrift, S. 418ff. erschienenen Abhandlung von Zahlfleisch „Kritisches zur Metaphysik des Aristoteles“ auseinander. Die behandelten

Stellen sind meist so schwierig, daß in Kürze nicht auf sie eingegangen werden könnte. Ich beschränke mich deshalb darauf, jene von B. vorgeschlagenen Änderungen der Überlieferung zu verzeichnen, die mir ernstlich beachtenswert, wenn auch keineswegs als gesichert erscheinen; auch bei ihnen aber muß ich inbezug auf die Begründung auf die Abhandlung selbst verweisen. Es handelt sich um folgende Stellen: p. 1036a 17 will B. statt: ἡ ψυχὴ ζῷον ἔμψυχον ἢ ἕκαστον ἢ ἑκάστου schreiben: ἡ ψυχή ᾗ ἔμψυχον ἕκαστον, ἡ ἑκάστου; p. 1043b 17 statt: ποιεῖται τόδε vielmehr: ποιεῖ εἰς τόδε; p. 1046a 11, 13, 14 und b 4 (also 4 Mal): ἐν ἄλλῳ ἢ ᾗ ἄλλο statt: ἐν ἄλλῳ ᾗ ἄλλο; p. 1051a 7: νοσεῖν statt: νοσοῦν.

JOH. ZAHLFLEISCH behandelt „Wiener Studien", Band 21. S. 150 bis 152 die Stellen Metaphysik Λ 1071a 2—24 und de generat. anim. 768a 22.

A. ROEMER, Zur Rhetorik des Aristoteles. Blätter für Gymnasialschulwesen, herausgegeben vom bayer. Gymnasiallehrerverein. Band 36. S. 209—220.

Eine Reihe feiner Bemerkungen kritischen und exegetischen Inhalts. Besonders gelungen erscheinen mir die Versuche, die Überlieferung zu p. 1383b 30 und p. 1386a 4 (gegen Vahlen) und zu p. 1396a 12 und p. 1396a 18 (gegen Spengel) zu verteidigen. Aber auch die anderen Ausführungen wird niemand vernachlässigen dürfen, der sich mit dem Texte der Rhetorik beschäftigt.

OTTO ALBERTS, Dr. med., Aristotelische Philosophie in der türkischen Literatur des 11. Jahrhunderts. Halle a. S. C. A. Kaemmerer u. Co. 1899. 20 S.

Dasselbe. Neue Folge. Ebenda. 1900. 28 S.

Der Verfasser gibt Auszüge aus einem (schon gedruckten) alttürkischen Werke „Kudatku bilik" („Das glücklich machende Wissen"), und sucht nachzuweisen, daß dessen Verfasser ein Schüler des Avicenna gewesen sei, und eine „aristotelische" Vorlage benutzt habe. Man muß sich so unbestimmt ausdrücken,

weil wir nirgends erfahren, wie sich A. das Verhältnis eigentlich vorstellt. Denn was zum Schlusse (N. F. S. 26) vermutet wird, daß nämlich die „große Moral“ diese Vorlage gewesen sei, ist hoffentlich nur ein lapsus calami, nachdem dieselbe wenige Zeilen vorher ausdrücklich als eine dialogische, und stillschweigend als eine verlorene Schrift des Aristoteles bestimmt worden war. Schon hieraus erhellt, daß A., dessen Kenntnis des Alttürkischen ich natürlich nicht beurteilen kann, sich jedenfalls mit der griechischen Philosophie nur sehr oberflächlich bekannt gemacht hat — wie dies auch aus seiner wunderlichen Citierweise hervorgeht (So wird „Sokrates“ N, F. S. 10 nach „v. Diez, Denkwürdigkeiten von Asien“, „Platon“ S. 7 nach „J. H. v. Kirchmann, Erläuterungen zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles“ angeführt). Auch das aber kann ich als orientalistischer Laie noch feststellen, daß der Verfasser sehr vieles auf Aristoteles zurückführt, was mit diesem nicht das mindeste zu thun hat, z. B. was S. 14 über die Pflichten der Fürsten inbezug auf den Feingehalt der Münzen und die Sicherheit der öffentlichen Wege vor Räubern und Wegelagerern, und über die Pflichten der Untertanen inbezug auf die Steuerzahlung angeführt ist, und nicht anders steht es mit dem, was über die Erblichkeit des Adels (N. F. S. 4), und über den Wunsch nach Leben, Jugend, Gesundheit und Reichtum (N. F. S. 19) beigebracht wird. Wenn A. diesen letzteren damit in Beziehung setzt, daß nach Aristoteles die Eudaimonie der χορηγία der äußeren Güter bedarf, so ist es schwer, ernst zu bleiben, und ebenso, wenn die Worte: „welch ein sittlich-gutes (?) Wissen gab uns der weise Redner, dessen Charakter vollkommen, dessen Tun und Denken rechtlich war“ N. F. S. 11 als „eine Schilderung des — Sokrates, die durchaus zutrifft“ bezeichnet werden. Ob daneben auch wirkliche Einflüsse des Aristoteles vorliegen, vermag ich um so weniger zu beurteilen, als der Verfasser, nach gelegentlichen Erläuterungen zu schließen, sehr frei zu übersetzen scheint. Jedenfalls aber bedürften dieselben, ehe sie anerkannt werden können, einer sehr viel gründlicheren Nachweisung von sachkundiger Seite, und könnten sich wohl im günstigsten Falle nur als mehrfach vermittelte herausstellen.

Dr. Eugen Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, erklärt und verteidigt. Köln 1898. Verlag und Druck von J. P. Bachem. VIII u. 305 S.

Der Verfasser verfolgt in einer großen Zahl vor und auch nach diesem Buche erschienener Schriften die Absicht, die sogenannte Neuscholastik über Thomas hinaus auf seine Quellen, und namentlich auf Aristoteles zu weisen. Diesem Zwecke dient auch das vorliegende Werk, daneben aber auch dem andern, die peripatetisch-scholastischen Gottesbeweise als sachlich haltbar und zutreffend zu erweisen. Ob ihm nun das letztere gelungen sei, ist eine Frage, die hier ebensowenig zu erörtern ist, wie dasjenige, was er über den Aquinaten selbst ausführt. Was aber das erstere betrifft, so wird man von vorneherein darauf gefaßt sein müssen, daß Aristoteles ein wenig im theologischen Sinne zugestutzt, und die profane Aristoteles-Forschung nicht eben mit freundlichem Blicke betrachtet wird. In der Tat finden wir auch (S. 131 ff.), daß dem aristotelischen Gott wirkende Ursächlichkeit in einem erheblich weiteren Sinne beigelegt wird, als es der Text gestattet (denn eine gewisse Wirksamkeit liegt schon im Begriffe der Endursache und kann also gewiß nicht geleugnet werden); es wird über die Abhängigkeit katholischer Gelehrter von der „protestantischen Wissenschaft" geklagt (S. 131[1]); Zeller wird beschuldigt, die „Erklärung des Aristoteles in unheilvoller Weise verwirrt" zu haben (S. 32[4]), und R. behauptet, „daß die kirchlichen Philosophen der Vorzeit im großen und ganzen das Richtige getroffen haben, besonders da sie bei dem Zusammenhange der Philosophie mit der heiligen Wissenschaft des Glaubens ein Anrecht hatten auf eine besondere Erleuchtnng von oben" (S. 4). Und auf diese letztere Blüte des Autoritätsprinzips glaube ich besonders deshalb die Aufmerksamkeit lenken zu müssen, weil hier — wenn auch zunächst nur im unsichern Umriß und von ferne — ein mögliches Zukunftsdogma von der Inspiration des heiligen Thomas auftaucht, das in seinen Wirkungen die endgiltige Abschließung des katholischen Geisteslebens bedeuten würde. Dagegen gebietet es nun die Gerechtigkeit zu sagen, daß diese allgemeinen Tendenzen des Verfassers sich im einzelnen weit weniger störend geltend machen,

als man fürchten möchte. Die Wiedergabe und Erklärung der aristotelischen Gedanken ist im ganzen sorgfältig und genau. R. bekundet gelegentlich recht viel historischen Sinn, so namentlich dort (S. 231 ff.), wo die Geschichte des Gottesbeweises „aus den Stufen der Vollkommenheit“ von Platon über Augustinus und Anselm bis zu Thomas verfolgt wird. Und er steht auch seinen philosophierenden Helden keineswegs ganz kritiklos gegenüber, wenn sich auch freilich seine Ausstellungen, Ergänzungen und Verbesserungen fast nur auf das Detail beziehen, während doch eben die Haltbarkeit der peripatetisch-scholastischen Grundbegriffe (οὐσία, κίνησις, ἐνέργεια und δύναμις etc. etc.) dasjenige ist, was heute vorzugsweise bestritten wird, und mit dessen Preisgabe alle, auf diesen Begriffen fußenden Beweise, so künstlich und formgerecht sie sonst sein mögen, notwendig und von selbst hinfällig werden müssen.

Zum Schlusse stelle ich die Artikel zusammen, welche in der Berichtsperiode in dieser Zeitschrift erschienen sind und daher als bekannt vorausgesetzt werden können, nämlich:

Paul Natorp, Untersuchungen über Platos Phaedrus und Theaetet (Band 12, S. 1—49, 159—186, und Band 13, S. 1—22);

J. Cook Wilson, Zu Aristoteles' Politik 1258 b 27—31 (Band 12, S. 50—54);

G. L. Duprat, La théorie du πνεῦμα chez Aristote (Band 12, S. 305—321);

Dr. Johann Žmavc, Die Werttheorie bei Aristoteles und Thomas v. Aquin (Band 12, S. 407—433);

Dr. Johann Zahlfleisch, Einige Gesichtspunkte für die Auffassung und Beurteilung der Aristotelischen Metaphysik (Band 12, S. 434—492 und Band 13 S. 81—118 und S. 502—540);

Heinrich Maier, Die Echtheit der Aristotelischen Hermeneutik (Band 13, S. 23—72)

und endlich jene Werke, von denen mir nur der Titel bekannt geworden ist:

Aumüller, Vergleichung der 3 aristotelischen Ethiken. Landshuter Programm;

Frankenberg, Studiorum Aristotelicorum Specimen. Programm;

FRIEDMANN, Aristoteles' Analytica bei den Syrern. Erlanger Dissertation;

RAAB, Bemerkungen zum 1. Teil in Plato's Parmenides. Schweinfurther Programm.

RÖMER, Ausgabe der Aristotelischen Rhetorik. Teubner.

Berichtigung zu S. 122, Z. 4. Hier hätte ich nicht von dem „sonst unbekannten Todtenrichter Triptolemos" sprechen sollen. Denn, wie ich einer freundlichen Mitteilung entnehme, findet sich dieser Heros auch auf einem Vasenbild (Baumeister, Denkmäler des klass. Altert. III S. 1927 Fig. 2042 A) neben Aiakos und Rhadamanthys, also an der Stelle des Minos. Demnach wird v. Bamberg's Coniectur: Τριπτόλεμον nicht haltbar sein. Die Umstellung: ὅσοι ἄλλοι wird jedoch hierdurch noch nicht berührt. — Übrigens hat ein Druckfehler a. a. O. die fragliche Stelle der Apologie statt als p. 41a als p. 44a angeführt.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Arnim, J. von, Stoicorum veterum fragmenta, Vol. II: Chrysippi fragm. logica et physica. Lpz. Teubner.

Biekel, B., De Joannis Stobaei excerptis Platonicis. Diss. Bonn.

Dallegion, A., Beiträge zur Psychologie J. J. Rousseaus mit besonderer Berücksichtigung des Gefühlslebens. Diss. Jena.

Dräseke, J., Scotus und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturae (Bonwetsch-Seebergs Studien IX, 2). Lpz. Dieterich.

Fischer, P., De Dionis Chrysostomi orationis tertiae compositione et fontibus. Diss. Bonn.

Köhler, M., Hobbes in seinem Verhältnis zu der mechanischen Naturanschauung. Diss. Berlin.

Krauses, K. Ch. Fr., Briefwechsel. Aus dem handschriftlichen Nachlaß hgb. von P. Hohlfeld und A. Wünsche. Lpz. Dieterich.

Krockenberger, Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia. Progr. Ludwigsburg.

Löwenberg, Ad., Friedrich Eduard Benekes Stellung zur Kantischen Moralphilosophie. Berlin. Mayer & Müller.

Medicus, F., Kants Philosophie der Geschichte. Berlin. Reuther & Reichard.

Mellins Marginalien und Register zu Kants Kritik des Erkenntnisvermögens, neu hgb. und mit einer Begleitschrift: Der Zusammenhang der Kantischen Kritiken versehen von L. Goldschmidt. II. Gotha. Thienemann.

Meyer-Benfey, H., Moderne Religion, Schleiermacher-Maeterlinck. Lpz. Diederich.

Natorp, P., Platons Ideenlehre. Lpz. Dürr.

Schermann, Th., Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius etc. München. Lentner.

Schleiermacher's Monologen. Krit. Ausg. von F. M. Schiele (Philosoph. Bibliothek, 84). Lpz. Dürr.

Schnitzer, J., Quellen und Forschungen z. Geschichte Savonarolas. München. Lentner.

Vorländer, K., Geschichte der Philosophie, I. u. II. Bd. (Philos. Bibliothek 105). Lpz. Dürr.

Warmuth, K., Wissen und Glauben bei Pascal. Berlin. G. Reimer.

Weis, L., Kant: Naturgesetze, Natur und Gotteserkennen. Berlin. Schwetschke.

Berliner philosophische Wochenschrift 1902, 41. L. Gurlitt, Cicero ad Quintum fr. II. 8 (10), 2. — 43. G. Wörpel, Zu Lukrez.

Der Beweis des Glaubens. September. E. Deunert, Fechner als Naturphilosoph und Christ.

Jahrb. f. Philos. u. spekulat. Theologie. XVII 2. N. Pietkin, Shaftesbury.

Neue kirchliche Zeitschrift XIII. 10. K. Wulz, Arnold v. Brescia. — 11. Wilh. Schmidt, Ethische Fragen. VIII. Arthur Schopenhauer.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 15, 4. St. v. Dunin-Borkowski, Zur Geschichte der ältesten Philosophie. — E. Rolfes, Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Aristoteles und Plato.

Pädagogische Studien XXIII. 5. G. Deile, Vergleichende Darstellung der platonischen und aristotelischen Pädagogik.

Rheinisches Museum für Philologie. Neue Folge. 57, 4. W. Sternkopf, Zu Cicero ad Q., fr. 113.

Theologische Studien und Kritiken 1903, 1. E. Fuchs, Wandlungen in Schleiermachers Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden.

Wandt, Aug., „D. Fr. Strauß' philosophischer Entwicklungsgang und Stellung zum Materialismus". Inaugural-Dissertation. Münster. Regensbergsche Buchdruckerei.

Zeitschrift f. katholische Theologie XXVI. 4. E. Dorsch, Die Gottheit Jesu bei Clemens von Rom.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 9, 5. Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt mit Berücksichtigung der von Ziehen gegen die Herbartsche Philosophie gemachten Einwände (Forts.).

Zeitschrift für Philos. u. philosophische Kritik 121, 1. E. Neuendorff, Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 45, 4. C. Heussi, Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos.

B. Französische Litteratur.

Ossip-Lourié, Nouvelles pensées de Tolstoi d'après les textes russes. Paris. Alcan.

Revue de l'instruction publique en Belgique 45, 5. P. Hoffmann, A propos d'un ouvrage sur la morale de Sénèque.

Revue d'histoire ecclésiastique. Août. F. X. Funk, de Pseudo-Justin et Diodore de Tarse.

Revue internationale de Theologie. Octobre-Decembre. E. Michaud, Esquisse d'un Traité de la religion en général: I. St. Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie, Leibniz et l'eucharistie.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Novembre. H. Leuba, Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens. — Th. Flournoy, Les variétés de l'expérience religieuse d'après M. William James.

C. Englische Literatur.

International Journal of Ethics. October. A. Fouillée, The ethics of Nietzsche and Guayau.

The Classical Review. November. T. D. Seymour, On Plato's ship of fools. — H. St. Jones, The „Ancien Vulgate" of Plato and Vind. — W. Peterson, The Cluni codex of Cicero.

Mind. October. J. E. McTaggart, Hegel's Treatment of the categories of quality.

The Journal of Theological Studies. T. B. Strong, The history of the theological term „Substance", III. — A. C. Headlam, The editions and MSS. of Eusebius, I. — Chapman, The order of the Treatises and Letters in the MSS. of St. Cyprian. — E. W. Watson, Cyprianica.

D. Italienische Literatur.

Rivista di filologia e d'istruzione classica. Ottobre. C. Pascal, Osservazioni sul primo libro di Lucrezio. I.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 3. Heft.

X.

Un mot sur Descartes.

Par

Paul Tannery à Pantin.

Dans le très intéressant article de M. W. Pfeffer sur Descartes, récemment publié par l'Archiv,[1]) il est proposé (pp. 4 et 24—26) d'apporter une correction au texte de la lettre de Descartes à Mersenne du 15 avril 1630 (Tome I, p. 144, l. 19) de la nouvelle édition de la Correspondance.

La difficulté que signale M. Pfeffer est incontestable. Vers le commencement d'août 1629, Descartes a certainement cessé de s'occuper du «petit traité» de Métaphysique, dont il venait de commencer la rédaction; le 15 avril 1630, il écrit au contraire à Mersenne que, pendant les 9 premiers mois qu'il a passés en Hollande, il n'a pas travaillé à autre chose qu'à la démonstration des vérités métaphysiques. M. Pfeffer pense donc qu'il faut, au lieu de «9 mois», lire «4 mois», ce qui reporte au commencement d'avril 1629, mois pendant lequel Descartes apparaît à Franeker.

Mais l'autographe, que je viens de revoir encore une fois, est parfaitement lisible, comme tous ceux de Descartes, et aucun

---

[1]) Die Entstehung der Philosophie Descartes' nach seiner Korrespondenz — Arch. f. Gesch. d. Phil. XVI, I, 1—26.

accident particulier ne rend incertaine la lecture du chiffre 9. Ce chiffre se trouvait d'ailleurs également sur la minute, puisqu'il était déjà donné par l'édition de Clerselier. L'hypothèse d'un lapsus calami de ce genre, que Descartes n'aurait pas corrigé en se recopiant, est évidemment assez improbable. N'y a-t-il donc aucun autre moyen de lever la difficulté?

Neuf mois avant le 1er août 1629 nous reportent au 1er novembre 1628. Or, d'après Baillet, Descartes aurait quitté Paris seulement pendant l'Avent de 1628, c'est à dire au plus tôt le 3 décembre. Mais ici il ne convient pas d'être trop rigoureux; le 15 avril 1630, Descartes a bien pu n'avoir pas un souvenir absolument précis des dates et se tromper d'un mois, par exemple, dans sa supputation dont l'exactitude ne lui importait guère. D'un autre côté, le récit de Baillet,[2]) comme toutes les fois où il ne s'appuie point sur une autorité précise, ne mérite pas une confiance absolue; dans le cas particulier, il peut d'autant plus être écarté, qu'il contient deux circonstances au moins douteuses; l'une, que Descartes aurait dès lors chargé du soin de ses affaires l'abbé Picot, qui n'apparaît que beaucoup plus tard dans sa correspondance et avec lequel il ne semble bien s'être réellement lié qu'en 1641; l'autre, que Descartes aurait laissé en partant son adresse à Mersenne. Je dirai plus loin combien cette dernière information est suspecte.

En somme, il n'y aurait pas de sérieuse difficulté à la lecture «9 mois», si l'on pouvait croire que Descartes se serait rendu directement de Paris à Dordrecht, où son séjour auprès de Beeckman me paraît d'ailleurs s'être prolongé plus longtemps qu'on ne l'admet d'ordinaire. Remarquons en tout cas qu'à cette époque il n'y avait pas d'hostilités dans les provinces belges, soit avec la France, soit avec la Hollande, que Descartes fit sans doute, par suite, le voyage par terre, et qu'il n'eut pas à se préoccuper de la saison comme dans le cas d'un voyage par mer.

Mais dans une lettre non datée à un anonyme (Clers., II,

---

[2]) Récit en désaccord avec celui de Borel, quant à la date, capitale dans l'objet, de la conférence de Chandoux. Voir Correspondance de Descartes, I, p. 317.

p. 561),[3]) Descartes déclare avoir passé, avant de venir en Hollande, un hiver en France à la campagne pour s'habituer à la solitude. Baillet ne sait au reste rien de plus sur cet hiver, pendant lequel Descartes disparaît absolument. Il ne nous reste ainsi qu'une possibilité à examiner, à savoir qu'en 1630, Descartes ait voulu laisser croire, même à Mersenne, qu'il était dans les Pays-Bas, depuis qu'il avait quitté Paris.

Cette possibilité sauverait tout: certainement pendant cet hiver la pensée de Descartes n'est pas restée inactive. Il s'est décidé à quitter Paris, dès qu'après la conférence de Chandoux il s'est vû fortement engagé, surtout par le cardinal de Bérulle, à exposer ses idées philosophiques; il lui faut définitivement rompre le cercle du doute méthodique où il se complaît depuis les journées passées dans le «poêle» du quartier de Bavière. Ses premières méditations, il nous les a fait connaître dans la quatrième partie du Discours de la Méthode, en y laissant toujours croire qu'elles ont été conçues sur le sol de la Hollande; mais c'est dès l'hiver, donc dans la campagne française, qu'il a dû remporter contre les motifs de doute les trois ou quatre batailles décisives qui l'ont assuré du triomphe final. C'est après seulement, que, toujours préoccupé cependant du développement ultérieur de ses pensées, il va trouver Beeckman à Dordrecht; mais, trop distrait par ses relations forcées avec lui,[4]) il se retirera ensuite à Franeker, et ne commencera guère une rédaction qu'en juin 1629.

Que la gestation ait été aussi longue, c'est ce dont, pour ma part, je reste convaincu. Désormais Descartes était loin de l'époque des juvenilia; il n'écrira plus que sur un plan fortement conçu, sur un sujet dont il est devenu absolument le maître. L'apparente simplicité de ses Méditations ne doit pas faire illusion sur le temps qu'elles ont pû lui coûter. Ce qui est en effet absolument remarquable chez Descartes, ce en quoi nul philosophe, que je sache, ne l'a égalé, c'est la promptitude merveilleuse et la netteté

[3]) Nous conjecturons, M. Ch. Adam et moi, qu'elle a été adressée à Pollot vers 1648.

[4]) Cf. lettre à Beeckmann (Corresp. I, p. 158) «Nunquid meministi . . . quanto fueris mihi impedimento?»

avec laquelle il répond aux objections, même aux plus imprévues, même à celles qui déplacent la question. Tandis que la plupart des auteurs, pris à l'improviste, ne savent tout d'abord que répéter sous une autre forme ce qu'ils ont écrit, Descartes a toujours de nouveaux arguments prêts, de nouvelles considérations à développer. Il faut donc qu'il ait tout prévu d'avance, qu'il se soit prémuni de tous les côtés. Il y a dès lors à tenir compte, comme travail préparatoire, non seulement de ce qu'il a écrit, mais de tout ce qu'il a dû préparer pour défendre son œuvre.

D'autre part, il ne faut nullement se figurer Descartes comme consacrant sans trève toutes ses journées à la méditation. Certainement capable, comme Auguste Comte, d'écrire un livre dans sa tête avant de prendre la plume en main, il n'était nullement homme à risquer sa raison à ce jeu. Tout au contraire, il observe les règles d'une véritable hygiène intellectuelle, qui sont devenues pour lui des habitudes, et c'est ainsi qu'il conserve son merveilleux équilibre d'esprit qui lui permet toujours, quand les besoins de la polémique l'exigent, d'accomplir de véritables tours de force comme travail. En temps ordinaire, même quand il a une occupation dominante, la durée de ses méditations est limitée; il s'en délasse par des exercices modérés, par des jouissances simples ou par quelques occupations de second plan. Si les époques de la rédaction de ses grands ouvrages amènent nécessairement un travail plus assidu, elles sont suivies de périodes de repos.

Enfin, il ne faut pas prendre absolument à la lettre ce qu'il écrivait à Mersenne, que, pendant neuf mois, il n'avait pas travaillé à autre chose qu'à la Métaphysique. Sans doute, comme établissant les fondements de la certitude, celle-ci était le préambule obligé de sa Philosophie. Mais dès son départ de Paris, Descartes avait sans doute en vue toute la Philosophie, c'est à dire la Physique, car en fait c'était tout Aristote qu'il avait à remplacer, et non pas seulement les démonstrations scolastiques concernant l'existence de Dieu ou l'immortalité de l'âme. Or jusqu'alors, comme Physique, c'est surtout de la Dioptrique qu'il s'est occupé, et dès son dernier séjour à Paris, il était en possession de ses conceptions fondamentales sur la matière, conceptions auxquelles il

reliera facilement celles des Météores et qui domineront toujours les divers projets qu'il formera pour son Monde. Le 18 juin 1629, il écrit à Ferrier que, depuis qu'il l'a quitté, c'est à dire depuis son départ de Paris, il a beaucoup appris touchant les verres de lunettes. Il s'est donc occupé de la question soit à Dordrecht, soit plutôt à Amsterdam, au moins en visitant des ateliers d'opticiens dans le pays où les lunettes avaient été inventées. Maintenant ses idées sont à peu près arrêtées, et il invite Ferrier à venir le retrouver à Franeker, afin d'y travailler pour lui. Descartes compte donc, à ce moment, mener de front la rédaction de sa Métaphysique et la préparation de verres de lunettes. Il ne vise pas encore, sans doute, le projet d'un écrit de Physique; il voudrait plutôt se signaler tout d'abord par la réalisation d'une invention utile appelant l'attention sur lui. C'est le refus de Ferrier qui l'obligera à se poser exclusivement comme théoricien.

Cette lettre à Ferrier est la première que nous ayons de l'année 1629. Quoiqu'elle ne contienne pas l'adresse de Descartes, il est clair qu'il a donné à Ferrier les moyens de communiquer par lettres avec lui. Si l'on examine maintenant les lettres dont la date suit immédiatement, on voit très bien, par celle au P. Gibieuf, du 18 juillet 1629, que celui-ci a dû écrire à Descartes par le moyen de Ferrier et que ce dernier reste et doit rester l'intermédiaire. Quant à la lettre ou plutôt au fragment de lettre Clerselier, III, p. 584—585 (de septembre 1629?), si c'est bien la première lettre écrite de Hollande par Descartes à Mersenne, ainsi que je l'ai conjecturé dans la nouvelle édition,[5]) il me semble également clair qu'elle répond aussi à une lettre de Mersenne écrite par l'intermédiaire de Ferrier. Seulement, comme en même temps, probablement Descartes demandait au Minime un service (l'envoi de la description des Parhélies observés à Frascati), il a dû lui donner dès lors une adresse en Hollande.

Si, contrairement à ma conjecture, la première lettre écrite de Hollande à Mersenne est perdue, si nous n'avons plus que la seconde, celle du 8 octobre 1629,[6]) le fait n'est plus aussi clair,

[5]) Tome I, page 18. [6]) Page 22 du Tome I.

mais il demeure toujours improbable que le Minime ait eu le moyen de correspondre avec Descartes dès que celui-ci eût quitté Paris. Comment cet ami si curieux aurait-il pu s'abstenir si longtemps d'écrire, et comment ne subsisterait-il aucune trace de correspondance avec lui pendant le premier semestre 1629?

Sans doute Descartes, encore incertain, au moment de son départ, s'il ne devrait pas abandonner son entreprise, a dû simplement prétexter un voyage et dire à ses plus intimes, même à Mersenne, qu'il leur écrirait ou leur ferait donner de ses nouvelles dès qu'il se serait arrêté quelque part où l'on pût lui répondre. Quant à la suite, on ne doit pas se permettre des conclusions définitives, tant que l'on n'aura pas retrouvé le No. 1 de la collection Lahire, qui peut apporter une nouvelle lumière sur la question, quoiqu'il ait été vu par Baillet et que celui-ci n'en ait rien tiré. Mais, sous cette réserve, en peut, je crois, admettre provisoirement comme étant le plus probable:

1e Que les premières nouvelles que Descartes donna de lui en France après son départ de Paris, furent celles qu'il envoya à Ferrier par la lettre du 18 jnin 1629, à laquelle il doit manquer un post-scriptum plus ou moins long.

2e Que, d'après ce post-scriptum et la communication qui leur en fut faite par Ferrier, les P. Gibieuf et Mersenne eurent le moyen d'écrire à Descartes.

3e Que celui-ci, tout en conservant alors Ferrier comme son principal correspondant, ne tarda pas à donner son adresse à Mersenne, mais qu'il tint à lui taire le fait de son séjour en France pendant l'hiver 1628—1629.

XI.

Leibnizens Beziehungen zur Scholastik.

Von

Fritz Rintelen.

(Schluß.)

Freilich — so lehrt Leibniz des weiteren — ist es unmöglich die Glaubenssätze aprioristisch zu entwickeln; es kann sich nur darum handelt, die dagegen gemachten Einwände zu widerlegen, indem man zeigt, dass die in diesen Einwänden aufgestellten Sätze keine acsolute Gültigkeit beanspruchen können, eben weil sie sich nur auf die Erfahrung gründen. Darnach bestimmt sich der Unterschied zwischen Sätzen wider die Vernunft und solchen über die Vernunft. Die ersteren sind solche, die unserm demonstrativen Erkennen widersprechen; die andern solche, die nur mit unsern Erfahrungen unverträglich sind.

Ganz abgesesen davon, dass eine solche radikale Scheidung der Verstandes- von der Sinnenerkenntnis mit den erkenntnistheoretischen Anschauungen der Scholastik im Widerspruche[66]) steht, ist auch sonst Leibnizens Formulierung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung nicht durch den Geist der mittelalterlichen Philosphie bestimmt. Ihre Gedanken sind diese: Gott ist der Offenbarende; er, der Eine, thut sich der Menschheit auf natürlichem und auf unnatürlichem Wege kund. Als der wesenhaft Wahrhaftige kann er niemals sich selbst widersprechen; deshalb können die Glaubenssätze von vornherein als vereinbar

---

[66]) Vgl. von Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der bayr. Akademie der Wissenschaften; 1899, Heft I, S. 26.

mit der menschlichen Vernunft betrachtet werden. Nur an der Endlichkeit unsres ganzen Wesens liegt es, daß wir nicht alles Geoffenbarte völlig verstehen: in das unendliche Wesen Gottes haben wir Zeitlichen keinen Einblick, und darum bleibt uns auch sein Tun im tiefsten geheimnisvoll. Ein Mann wie der heilige Thomas lebt in dem vollen Bewusstsein von der Absolutheit des kirchlichen Gottesbegriffes. Für ihn ist die geoffenbarte Kirchenlehre der Höhepunkt seiner Weltanschauung: er kann gar nicht anders denken denn als katholischer Theologe. Deshalb genügt es ihm nicht, zu sagen, die Vernunft widerspreche dem Glauben nicht — grundsätzlich wird die Möglichkeit eines Widerspruches nur ganz gelegentlich erwogen[67]) —, vielmehr ist er fest überzeugt von der zwischen ihnen bestehenden höheren Einheit; er hält die Kirchenlehre für höchst vernunftgemäß[68]); der Kongruenzbeweis hat die Aufgabe, zu zeigen, daß ein apodiktisch nicht erweisbarer Satz dennoch in hohem Maße unsrer Vernunft entspricht; mit seiner Hilfe führt die Scholastik die Vereinigung von Glauben und Wissen herbei. Dieses Unternehmen gelingt ihr dadurch, daß sie die einzelnen Glaubenslehren durch Hervorkehrung bald dieses, bald jenes Motives aus den allgemeinsten Anschauungen stützt.

Für die Scholastik ist Apologie nichts andres als Aufzeigung der innerlichen Einstimmigkeit der gesamten Offenbarungslehre. Die christliche Philosophie „hatte nicht erst nach der Auflösung der Probleme zu suchen; diese war ja gegeben. Wohl aber konnte und sollte sie die gegebene formulieren, verdeutlichen und ihrem vollen Inhalte nach entwickeln helfen“.[69]) Die scholastische Wissenschaft war „gegründet auf dem festen Fundament der Harmonie zwischen Natur und Offenbarung“. Der religiös-kirchliche Geist besaß im Mittelalter die „Alleinherrschaft“; die katholische Kirche stand an der Spitze (!) sämtlicher Lebenskräfte“.[70])

---

[67]) Thomas, op. 70, 9, 2 a 3.

[68]) In dem Sinne, daß sie der Vernunft niemals widersprechen kann.

[69]) So von Hertling, Augustinus; Mainz 1902. S. 39.

[70]) Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert; Stuttgart 1902 S. 31, 32, 42.

In ganz anderm Verhältnis steht Leibniz zur Kirchenlehre. Die Einheit von Glauben und Denken ist nicht etwas unmittelbar Erlebtes; sie muß erst herbeigeführt werden — und dazu ist allein die Vernunft tauglich; sie hat über die Glaubenssätze Richterbefugnis.[71]) Und daß Leibniz so eingehend die Möglichkeit des Widerspruches erörtert, hat seinen Grund nicht nur darin, daß er gegen den skeptischen Bayle schreibt; in sich selbst fühlt er die schroffsten Gegensätze, die auszugleichen es ihn drängt.

Seine Untersuchungen über das Problem der Freiheit und des Bösen, äußerlich wohl zuerst durch den großen Streit der damaligen Theologen über die Gnade veranlaßt, haben die tiefere Aufgabe, ihn selbst zur Klarheit in einem Punkte zu bringen, wo modernes Denken und kirchlicher Glaube in unversöhnlichem Widerspruche zu stehen schienen. Wir können Leibniz hier auf seinem Wege genau verfolgen. Stein hat nämlich einen in deutscher Sprache abgefaßten Entwurf zur Theodizee mitgeteilt[72]), den er mit Recht weit vor dem Jahre 1707, in dem das grosse Werk der Theodizee abgeschlossen wurde, entstanden sein läßt.

Diese Tatsache nun muß in ein ganz neues Licht gerückt werden. In jenem „Entwurfe“ geht Leibniz mit jugendlicher Keckheit an die Aufgabe heran; in der denkbar schroffsten Form stellt er das Problem auf, und es ist durchaus kein Zufall, daß das Konzept mitten im Satze abbricht: Leibniz hatte sich das Ziel zu hoch gesteckt.

Die Entstehung aller Sekten, so führt der Entwurf aus, hängt irgendwie mit der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und der Freiheit des Menschen zusammen. Heillose Verwirrung herrscht

---

[71]) Leibniz nennt die Vernunft geradezu das „Tribunal“ (VI, 67). — Etwas stark drückt Cassirer (a. a. O., S. 474) den gleichen Gedanken aus, wenn er sagt, die Theodizee werde zur Logodizee. Sehr zutreffend führt Cassirer in seiner Darlegung der Leibnizschen Ethik den Gedanken durch, daß auch diese grundsätzlich reine Vernunftwissenschaft ist (S. 429 ff.). Es leuchtet unmittelbar ein, daß die von uns über Leibnizens Stellung zur Kirchenlehre aufgestellten allgemeinen Sätze ganz besonders in seiner Ethik Anwendung finden müssen.

[72]) A. a. O. S. 345—355.

in der Behandlung dieses Problems seit den ersten Tagen der Christenheit und bis zu diesen „nur allzu bekanten letzten erregungen der welt, darinn gewißlich Fatum, praedestinatio, liberum seroumque arbitrium, necessitas, guatia resistibilis vel irresistibilis, praeveniens vel subsequenz, auxilia gratiae, concursus Dei cum creaturis, decreta ab aeterno, voluntas antecedens et consequens, absoluta et hypothetica, supra-lapsarii et infra-lapsarii und was der Nahmen mehr, so alles verwirret, die Blutfahnen geführet. Ich sage noch einmahl, daß solche nahmen alles verwirret, dass deren misbrauch und unzahlbare verdrehungen die christenheit in einen unendlichen Labyrinth geführet". Leibniz will ohne solchen Wortkram in ganz einfacher und verständlicher Weise das Problem aufstellen und lösen. Er sagt: „Du sündigest und wirst sündigen, must aber nicht sündigen", denn „die sünde stehet nur im willen". „Aber hier reget sich der letzte und härteste stoß: denn, sagstu, warumb hat mich gott nicht besser geschaffen, warumb hat er mir keine temperirtere complexion, keinen andern willen, keinen erclärtern verstand, keine glücklichere erziehung, keine vortheilhafftere gelegenheiten, keine geschicktere eltern, keine fleissigere Lehrmeister, mit einem wort keine größere gnade gegeben?" „Es hätte anfangs bey Gott gestanden, zu wege zu bringen, dass der arme Mensch niemahls auf den willen zu sündigen gerathen und in sünde und verdammung gefallen were."

Man darf sich nicht dabei beruhigen, zu sagen, Gott lasse alles das nur zu; seine Weisheit und seine Güte fordern doch von ihm, daß er den Menschen aus seinem Unglück errette. Gott erscheint geradezu als der Urheber der Sünde. Gewiß hätte er alles Böse aus der Welt bannen können; aber die Sünde gehört in den Lauf der besten Welt, und das Bessere ist der Feind des Guten.

„Worumb sündige ich jetzo und begehe einen todtschlag? weil ich will und kann. Dass ich kann, giebt mir Gott; dass ich will geben mir die umbstände. Aber die hat ja Gott auch geschaffen mit der ganzen Kette ihrer Ursachen bis auf den anfang der welt zurück."

Dagegen hält nicht Stich, daß man sagt, die Sünde „sey ein

nichts, bestehe in mangel der gehörigen vollkommenheit, Gott sey nur der Creaturen und in einer wircklichkeit stehenden Dinge, nicht der entstehenden Unvollkommenheiten Ursach. . . . Gewisslich man bringt so lahme sachen vor, Gott zu entschuldigen, daß sich deren ein Advocat eines beclagten vor einem verständigen Richter schähmen würde."

Ganz unzulässig ist auch das, was einige andre wollen: „die adamantine Kette der aus einander folgenden Ursachen zerreißen".[73]) Und wie ist es endlich denkbar, daß Gott die Taten der Menschheit vorausweiß, wenn der Wille ganz frei ist? „Hier ist nun der unvergleichliche Geist zweyer Spanier Fonsecae und Molinae der nothleidenden allwissenheit Gottes eben recht zu hülffe kommen" — durch den Begriff der scientia media.[74])

Man kann hier zweierlei erkennen; einmal: Leibniz redet geradezu die Sprache Spinozas: der ununterbrochene kausale Zusammenhang in allem irdischen Geschehen ist ihm eine ganz selbstverständliche Sache. Sodann verzichtet Leibniz stolz auf alle „scholastischen Subtilitäten"; in vollem Ernste vertraut er auf dem Boden seiner philosophischen Überzeugung zum Ausgleiche mit der Kirchenlehre gelangen zu können.[75])

Er mußte erst lernen in dieser Hoffnung eine Illusion zu sehen, ehe das Unternehmen der Theodizee auch nur den Schein eines Erfolges haben konnte.

Tatsächlich finden wir in dem herausgegebenen Werke eine beträchtliche Annäherung an den theologischen Standpunkt. Die Gegensätze werden möglichst abgeschwächt. Der Gottesbegriff wird an den Anfang der Untersuchungen gerückt; das Hauptgewicht auf den Gedanken gelegt, daß das Böse mit der denkbar besten Welt unlöslich verbunden sei. Mit den zuvor so geschmähten Begriffen „voluntas antecedens" und „consequens" macht Leibniz den

---

[73]) Der theologische Sinn des Wortes Gnade ist hier ganz ausser acht gelassen.

[74]) A. a. O., S. 353.

[75]) A. a. O., S. 354. — Mit Überlegung habe ich den Inhalt des Entwurfs so ausführlich wiedergegeben. Hier ist es nicht mit einer allgemeinen Charakterisierung getan; gerade der Ton Leibnizens ist sehr belehrend.

Gedanken der „Zulassung“ klar. Jetzt bescheidet er sich mit dem augustinischen Gedanken, daß die Sünde nur eine Privation sei. Die „scientia media“ wird nicht mehr mutwillig verspottet, sondern in aller Ruhe zurückgewiesen. (VI, 124ff.)

Eine gewisse Besonnenheit des Denkens ist erforderlich für den, welcher Sätze der Kirchenlehre erfassen und verteidigen will. Nicht die Durchführung nur eines Gedankens mit logischer Kälte und Schärfe kann da zum Ziele führen, sondern einzig sorgsame Abwägung der feststehenden Tatsachen auf der einen Seite und der religiösen Ideen auf der andern. Darin war Thomas von Aquin Meister. An einer Stelle ist es Leibniz gelungen, in solcher Weise den Anschluß an die Kirchenlehre zu gewinnen. Es ist durch und durch scholastisch-theologisch gedacht, wenn er sagt: „Il y a de l'ambiguité à dire que l'amour de la vertu et la haine du vice sont infinies en Dieu: si cela étoit vrai absolument et sans restriction dans l'exercice même, il n'y auroit point de vice dans le monde. Mais quoyque chaque perfection de Dieu sois infinie en elle même, elle n'est exercée qu'à proportion de l'objet, et comme la nature des choses le porte.“ [76])

---

[76]) Angesichts der großen Schärfe, mit der der Entwurf geschrieben ist und mit der gegen alle Theologie protestiert wird, scheint der Zweifel berechtigt, ob er wirklich den Leibniz zum Verfasser hat. Indessen glaube ich an der Echtheit festhalten zu müssen. Wenn dagegen gewütet wird, daß ein Problem wie das der Theodizee auf die Kanzeln gebracht worden ist (§ 4) und wenn überhaupt alle konfessionelle und theologische Polemik Verurteilung findet (§ 5); wenn in so beredter und klarer Weise die Vorzüglichkeit der deutschen Sprache geschildert wird (§ 7), so sind das in jener Zeit ganz spezifisch Leibnizsche Gedanken. Das Bild des Alexanderschwertes (§ 19) kehrt bei Leibniz oft wieder. Das Beispiel von Saul und David (§ 19) finden wir ebenso — das hat bereits Stein hervorgehoben — im ersten Teile der Theodizee wieder (VI, 125). Endlich ist Leibnizens Optimismus im Entwurf mit deutlichen Worten (§ 16) gelehrt. — Immerhin bedarf die Sprache Leibnizens der Erklärung. Mir scheint, wir haben im „Entwurf“ nicht die ganze Überzeugung Leibnizens zu irgend einer Zeit seines Lebens zu suchen, sondern er ist aus der Absicht hervorgegangen, Spinoza oder seinen Gesinnungsgenossen in ihrer Sprache zu antworten. L. will zeigen, daß es nicht der verachteten Wortkünste der Theologen bedarf, um die Wahrheit der christlichen Lehre darzutun; sie kann durch die bloßen Mittel der Philosophie bewiesen werden: Leibnizens Rationalismus erreicht hier seinen Höhepunkt;

Aber mit all diesem wird der Kernpunkt der leibnizischen Betrachtungen nicht getroffen. Die durchschlagende Rechtfertigung Gottes ist für Leibniz der Gedanke des Optimismus: Gott hat die Welt so gut gemacht, wie es ihm möglich war; denn er als der absolut Gute muß immer das Beste tun: er ist das sich selber schuldig, sein Wesen erfordert es so. Wenn wir also in der Welt Böses finden, so dürfen wir nicht sagen, Gott sei unbarmherzig und ungerecht; vielmehr müssen wir davon durchdrungen sein, daß in der bestehenden Welt die denkbar größte Vollendung und Harmonie herrscht.

Zunächst ist zu beachten, daß der Optimismus eine Stimmung ist, der wir in der Zeit der neuen großen kosmologischen Erkenntnisse wiederholt begegnen: Giordano Bruno war der begeistertste unter diesen Verehrern der Schönheit in der Welt gewesen. Es war die jubelnde Freude an der wundervollen Ordnung und Bestimmtheit, die in allen denen lebendig wurde, für welche die Entdeckungen der Naturwissenschaften mehr bedeuteten als nur eine Vermehrung des menschlichen Wissens.

Die Scholastik war so wenig wie die kirchliche Lehre in diesem Sinne optimistisch; sie hatte zwar auch die Überzeugung, daß in der Welt alles nach Zahl, Maß und Gewicht geordnet sei; aber der Begriff dieser Ordnung besaß für sie fast durchweg keine rechte Lebendigkeit; man sah und beobachtete ja die Harmonie nicht. Der Blick der Mittelalterlichen war auf das Jenseits gerichtet; der Sinn für die Schönheit der irdischen Welt war noch nicht erwacht. Daher fand man auch im wesentlichen sein Genüge an den von Aristoteles überkommenen physikalischen Anschauungen und Erkenntnissen.

Aber während bei so vielen Modernen mit ihrer Begeistrung für die Erdenwelt sich die Abkehr vom christlichen Glauben verband, suchte Leibniz mit seiner optimistischen Weltbetrachtung den Anschluß an die Kirchenlehre zu gewinnen. Es war ja die

---

er ist mehr Ideal als Wirklichkeit bei Leibniz. — Und so verstanden trägt der Entwurf ein erhebliches bei, die Theodizee selbst zu würdigen; wir lernen kennen, was Leibniz im tiefsten hindert, den Theologen ganz zu folgen, sein deterministisches Bewußtsein.

Überzeugung der ganzen christlichen Philosophie, daß die Welt eine Tat der göttlichen Vernunft sei, daß Gott nach den ewigen Urbildern in ihm selbst, die Dinge aus dem Nichts erschaffen hat. An diesen Gedanken schloß Leibniz seine Betrachtungen an. Wir können uns denken, daß die Welt anders wäre, als sie tatsächlich ist. Wir müssen also anerkennen, daß sie nicht in sich selbst den Grund ihres Daseins und Soseins trägt; wir werden gedrängt, ein Wesen anzunehmen, daß mit Notwendigkeit in sich selbst gründet: ein absolutes Wesen: Gott. In ihm als dem die Welt Verursachenden müssen wir Verstand und weisheitsvolle Güte, Willen und Macht als absolute und darum unendlich vollkommene Eigenschaften annehmen. Gott hat in sich die Ideen von unendlich vielen möglichen Dingen und Weltzusammenhängen; sie sind identisch mit seiner Wesenheit. Die Welt nun, welche im höchsten Maße sein Wohlgefallen erregt, setzt er aus der bloßen Möglichkeit in die Wirklichkeit hinüber.[77]) Und zwar ist dieses Wohlgefallen ein Gott zwingender Grund zur Wahl der erschaffenen Welt; aber dadurch wird seiner Freiheit kein Abbruch getan; denn das ist die wahre Freiheit, nach den Gesetzen der Vernunft und Güte zu handeln.[78])

Indem Leibniz sich bei der Erklärung beruhigt, daß diese Welt die denkbar beste sei, nimmt er dem Probleme der Theodizee seine ganze Schärfe und wird ihm eben darum nicht gerecht. Der wesenhafte Unterschied zwischen Gut und Böse findet in der ganzen Schlusskette keine Berücksichtigung. Und wenn Leibniz erklärt, die Scholastiker hätten recht das Böse nur als einen Seinsmangel zu betrachten, so hat er doch die außerordentliche Tragweite dieses Gedankens nicht zu würdigen vermocht: mit voller metaphysischer Gleichberechtigung tritt bei ihm das Böse wie das Gute auf. Im Anschlusse an den Bayleschen Satz, daß man zwei Prinzipien anzunehmen gezwungen sei, lehrt Leibniz, daß es in der Tat zwei Prinzipien gebe; aber er meint, beide lägen in

---

[77]) VI, 168. Vgl. Thomas, Summa Theol. I, 9, 19a, 2c: „Pertinet ad rationem divinam ut bonum suum alliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est".

[78]) VI, 198—199.

der Gottheit; es sind der göttliche Verstand und der göttliche Wille. „L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; il représente les natures comme elles sont dans les verités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis; mais la volonté ne va qu'au bien.“[79]) Damit ist nun der Grund des Bösen in die Wesenheit Gottes gelegt, und Gott nur gleichsam moralisch freigesprochen: sein Wille ist gut. Der von Augustinus überkommene Gedanke, daß das Böse als ein Nichtseiendes eine Ursache im eigentlichen Sinne nicht haben kann, vermag in Leibniz nicht lebendig zu werden; dazu ist ihm der durchgehende kausale Zusammenhang der Dinge denn doch ein zu fest stehender Begriff.

Auch für die Freiheit des Menschen läßt Leibnizens Deduktion keinen Raum: die Determination Gottes ist vollständig, alles steht in straffer kausaler Verknüpfung miteinander.[80]) Aber wir finden in der Theodizee nicht mehr die Schärfe des Ausdrucks, die den Entwurf charakterisierte; von einer „adamantinen Kette“ ist nicht mehr die Rede. Leibniz will Übereinstimmung mit der Theologie und darum sucht er sich ihre Sprache anzueignen. So verwendet er besonders gerne den aus der Scholastik stammenden Ausdruck „inklinieren“ für nötigen. Trotz seiner deterministischen Überzeugung bemüht sich Leibniz eifrig, den Begriff der Freiheit zu retten. Er kann das Wort beibehalten, indem er der Freiheit nur

---

[79]) Wie schwer es für Leibniz ist, sich den theologischen Gedanken anzupassen, erkennt man deutlich. VI, 126f.

[80]) Darum muß es als eine starke Abweichung vom Geiste der Scholastik bezeichnet werden, wenn Leibniz in den Nouveaux Essays (Buch IV Kap. III) sagt: „Quam au „non plaisir“ du Creatur, il faut dire qu'il est reglé selon les natures des choses, en sorte qu'il n'y produit et conserve que ce qui leur convient et qui se peut expliquer par leur natures au moins en general; car le detail nous passe souvent“ (V, 362—363). Leibniz erkennt die immanente Gesetzmäßigkeit der Dinge, und dieser ist für ihn Gott, nicht Herr. Auch aus scholastischen Sätzen („Essentia Dei est idea rerum“; Thomas, De veritate qu. 3 art. 2c) könnte eine solche Konsequenz gezogen werden. Aber eben daß sie nicht gezogen wird, charakterisiert die Scholastik wesentlich; für ihr Denken ist maßgebend der Begriff der durchaus uneingeschränkten göttlichen Freiheit und Herrschaft. — Gelegentlich schränkt Leibniz diesen Satz auch wieder ein: z. B. V, 477.

die metaphysische Notwendigkeit entgegenstellt; metaphysisch notwendig ist aber lediglich das, dessen Gegenteil zu denken logisch unmöglich ist. Und so etwas kann man natürlich von den menschlichen Handlungen nicht behaupten. Leibniz zieht auch die Spontaneität der Monaden heran, um dem Worte „frei“ einen Sinn zu geben; aber die Monade ist ja innerlich konstituiert durch die Kausalität des ganzen Weltlaufes; sie ist ja wesenhaft seine Spiegelung.

Wenn es nun gerade aus solchen Konzessionen deutlich wird, daß Leibniz von dem ernstlichen Streben durchdrungen war, im Sinne der Kirchenlehre zu schreiben; wenn wir aber dennoch gestehen müssen, daß sein Bemühen nur zu einem scheinbaren Ausgleich geführt hat, dann ist es klar, daß ein tiefinnerer Gegensatz zwischen ihm und den Mittelalterlichen trennt. Wir haben ihn bereits gekennzeichnet: Weltanschauungen werden erlebt, aber in Leibniz sind die Gedanken des christlichen Glaubens nicht zu so kräftiger Lebensentfaltung gekommen, daß es ihm hätte gelingen können als Metaphysiker den adäquaten Ausdruck für die kirchlichen Gedanken zu finden. Es ware töricht, zu behaupten, Leibnizens Erwägungen seien weniger logisch richtig als die der scholastischen Philosophie. Aber die Logik bestimmt nicht die Weltbetrachtung sondern sie steht in ihrem Dienste. Die christlichen Philosophen sind von der Mangelhaftigkeit dieser Welt überzeugt; daher kommt es, daß die Transszendenz Gottes das stärkste Motiv ihres Denkens ist. Sie betonen mit aller Energie die Geschiedenheit der Welt von Gott. Thomas erklärt, von einem eigentlichen Verhältnisse Gottes zur Welt könne man nicht reden, weil in jedem Verhältnis eine Notwendigkeit der Beziehung liegt.[81]) Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtete die Scholastik den Gedanken des Optimismus; sie wies ihn ab, da der absolute Gott durch ein außer ihm Stehendes keinen Zwang erfahren könne — sonst wäre ja seine Freiheit in Frage gestellt. Der Grundgedanke der christlichen Religion ist das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit; der Mensch als Sünder und die Sünde an und für

---

[81]) Nur ein einziges Mal wird kurz darauf hingewiesen: VI, 311.

sich stehen im Mittelpunkte ihrer Betrachtungen. So bekommt auch in der scholastischen Philosophie das Böse eine ganz einzigartige Stellung.

Für Leibniz, den beobachtenden Naturforscher, den von christlicher Religiosität anscheinend niemals ergriffenen Menschen, den von der Schönheit der Welt begeisterten Schüler Galileis, hat weder der überweltliche Gott noch die menschliche Sündhaftigkeit die gleiche das ganze Denken beherrschende Kraft wie für die Prediger-mönche und die Söhne des hl. Franziskus im Mittelalter.

Aus dem, was wir bisher dargelegt haben, ist zugleich auch klar geworden, dass Leibniz, um die Theodizee schreiben zu können, keiner eingehenden Kenntnis der Scholastik bedürfte. Die Terminologie stimmt natürlich im wesentlichen mit der scholastischen überein; aber diese war Gemeingut geworden, sie war die Sprache der Theologen. Ein wohl schlagender Beweis, daß Leibniz auch damals die scholastische Philosophie nicht studiert hat, ist der, daß der grundsätzliche Gegensatz zwischen Thomas und Skotus an keiner Stelle eine Erörterung findet.[82]) Das ist nur aus Unkenntnis zu erklären bei einem Manne, der so lebhaft die Frage des Determinismus untersucht wie Leibniz, dabei sich so gerne auf andere beruft wie er. Das Studium könnte auch nur sehr oberflächlich gewesen sein: Wenn Leibniz bei Gelegenheit des Begriffes der potentia oboedientialis behauptet, die Scholastiker hätten gelehrt, Gott könne die Schaffenskraft an die Geschöpfe verleihen, so haben wir darin wahrscheinlich die Erinnerung an ein nicht genau verfolgtes Gespräch zu sehen: denn lesen konnte Leibniz überall das

[82]) Thomas handelt näher davon in der Summa Theol. I, 9, 45a, 5. — Ungefähr den richtigen Gedanken scheint K. Werner gehabt zu haben, wenn er in der Geschichte des Thomismus (III, S. 687) sagt: Jedenfalls dürfte es ein unzweckmäßiges Unternehmen sein, Thomas' Größe durch den Nachweis einer Affinität mit Leibnizschen Anschauungen illustrieren zu wollen, wie man hin und wieder Lust zeigt, da vielmehr das Richtige dies wäre, der Geschichte der Theologie den nötigen Grad von Fleiß und Aufmerksamkeit zuzuwenden, um ein tiefer gehendes sachliches und historisches Verständnis der in Leibniz' Schriften so häufig vorkommenden Bezugnahme auf die Doktrinen der scholastischen Theologie zu gewinnen". — Wir glauben durch die Untersuchung der Leibnizschen Theologie eben dieses Verständnis gewonnen zu haben.

gerade Gegenteil.[83]) Allerdings scheint die Annahme, Leibniz habe überhaupt keinen Originalschriftsteller der Scholastik studiert, dadurch widerlegt zu werden, daß sich in der Thodizee zweimal wörtliche Zitate aus Schriften des Thomas von Aquin finden. Das eine Mal führt Leibniz den Satz „ad prudentem gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut faciat augmentum bonitatis in toto" aus der Summa contra Gentiles (II, cap. 71) an,[84]) das andre Mal beruft er sich auf eine Stelle in des Aquinaten Kommentar zu den Sentenzen (II, dist. 32, qu. 1, a. 1) für den Satz: „Lapermission du mal tend au bien de l'univers." Es handelt sich also in beiden Fällen um den gleichen Gedanken. Nun gibt es aber recht viele Anschauungen, in denen die Übereinstimmung oder der Gegensatz zwischen Leibniz und Thomas weit bedeutungsvoller ist als die, daß das Schlechte einem höheren Guten dient. Das gilt umsomehr, als diese Überzeugung durchaus nichts den Thomas spezifisch Charakterisierendes ist. Einer, der wirklich in der scholastischen Philosophie bewandert ist, wird doch gerade in strittigen Punkten die Meinung des anerkannt Größten wörtlich mitteilen. Das tut Leibniz niemals; wie kommt es also, daß er gerade in dieser Sache den Thomas genau zitiert? Ein Zufall hat es mit sich gebracht; Leibniz gibt nämlich selbst die zweite Quelle an, aus der er seine Kenntnis geschöpft hat: „Thomas Gatakerus dans ses Notes sur le livre de Marc Aurel (lib. 5, cap. 8, chez M. Bayle) cite aussi des passages des auteurs qui disent que le mal des parties est souvent le bien du tout." [85]) Ich halte mich für berechtigt, meine Behauptung kategorisch auszusprechen, da sie sich mir als einzig mögliche Erklärung der Zitate darstellt.

III. Abschnitt: Leibnizens Metaphysik.

Haben wir nach dem bisher Gesagten die Überzeugung gewonnen, daß Leibniz nicht vermocht hat, der Scholastik in die

[83]) VI, 246.
[84]) VI, 377.
[85]) VI, 246f. — Thomas Gatakerus war ein evangelischer Theolog im 17. Jahrhundert, dessen Schriften geradezu Zitatensammlungen sind.

Tiefe ihrer Theologie zu folgen, so dürfen wir andrerseits doch nicht aus dem Auge verlieren, daß er den Grundgedanken der scholastischen Philosophie: die Welt das Werk einer zwecksetzenden höchsten Vernunft, aufgegriffen und fruchtbar verwendet hat; dieser Gedanke hat der gesamten leibnizischen Spekulation die Richtung gegeben und sie im System der Harmonie préétablie ihren Abschluß finden lassen. Ganz allein Leibniz ist unter allen großen Philosophen der neueren Zeit in diesem Punkte der Tradition der Mittelalterlichen treu geblieben.

Wie weit aber die Berechtigung geht, von einem eigentlichen Einflusse der scholastischen Philosophie auf Leibniz zu sprechen, das muß eine nähere, wenn auch natürlich nur skizzenhaft die Hauptlinien andeutende genetische Darstellung des leibnizischen Systems ergeben.

Die Metaphysik Leibnizens ist im wesentlichen eine Lehre von der Substanz. Mit diesem Probleme hat sich Leibniz zuerst im Jahre 1671 genauer befaßt, damals, wie wir hervorgehoben,[86]) angeregt durch den Streit über die Bedeutung des kartesischen Substanzbegriffes für die kirchliche Abendmahlslehre.

Für Aristoteles und die Scholastik bedeutete „Substanz" zunächst das Ding; das als eine Einheit sich uns darstellende Gebilde, das für sich besteht und dem als dem Subjekte die Eigenschaften als Accidentien angehören. In diesem Sinne sagt Thomas von Aquin: „Substantia est res, cui convenit esse non in subjecto, et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quid ditatem, cui conveniat esse non in alio."[87])

Descartes bereits hatte den Dingcharakter der Substanz aus dem Auge gelassen und statt dessen die absolute oder relative kausale Unabhängigkeit als ihr Wesen bezeichnet.

Auch Leibnizens Aufmerksamkeit war nicht auf das Ding als einheitliches Ganzes gerichtet. Dieser Begriff mußte ihm außerwesentlich erscheinen zumal in seiner Jugend, wo die mechanische Struktur der Körperwelt sein ganzes Interesse beherrschte. Leibniz

[86]) Oben.
[87]) S. c. g. I, Kap. 25.

hat zwar immer wieder auf das Unzureichende der Atomenlehre hingewiesen — vgl. besonders die Demonstratio contra Atomos[88]) — aber noch in der Theodizee spricht er von einem „bon dans la Philosophie corpusculaire qu'on peut fort bien combiner avce ce qu'il y a de solide dans Platon et dans Aristote, et accorder l'un et l'autre avec la veritable Theologie“ [89]). Es ist das mathematische Denken, was den Leibniz überall auch das Kleinste achten läßt; das in die Erscheinung tretende Ganze in den Körpern ist für ihn, den Physiker, nicht etwas Selbstverständliches, Elementares, sondern durchaus kompliziert.

Noch durch ein andres Moment wurde Leibniz von der Betrachtung der Substanz als des Dinges abgelenkt. Während man in jenem Streite der Theologen immer ganz allgemein von dem Substanzbegriffe sprach, handelte es sich tatsächlich nur um die kartesische Auffassung von der körperlichen Substanz; die Frage war eigentlich die: was ist das Wesentliche und Bleibende an der Materie? Leibniz nun stellte sich auf die Seite der Theologen; er erkannte an, daß, wenn die Ausdehnung das Wesen des Körperlichen bilde, die Lehre von der Wesenswandlung im Meßopfer der Vernunft widerstreite. Tatsächlich aber sei Körpersein und Ausgedehntsein durchaus nicht identisch, denn nicht alles, was ausgedehnt sei, sei körperlich: Leibniz glaubte damals einen leeren Raum annehmen zu müssen.[90]) Hingegen sei jeder Körper in steter Bewegung und so bilde das Bewegtsein das Wesen des Körpers. Und nun durchaus im Sinne der Scholastik argumentierend, dazu angeregt durch die Frage der Theologen nach dem wesenhaften Prinzipe, postulierte Leibniz sogleich ein Prinzip jener Bewegung, dem er den Namen Substanz gab, in der Überzeugung, damit den Sinn des aristotelischen Substanzbegriffes zu treffen.[91]) Zu dieser irrigen Meinung verführte ihn der Begriff

[88]) Stein, a. a. O., S. 325 ff.

[89]) VI, 57.

[90]) I, 321.

[91]) „Cum prinum a me deprehensum est essentiam corporis non consistere in extensione quod puterat Cartesius, sed in motu, ac proinde substantiam corporis seu naturam, etiam Aristotelis definitione consentiente esse principium motus, . . .“; I, 75.

„natura". Aristoles hatte gelehrt: Φύσις ἀρχή τις καὶ αἰτία τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός"[92]); mit „Natur" hatte er das Prinzip der Bewegung bezeichnet. Daran anknüpfend hatte die Scholastik die Substanz, insofern sie Quell der Tätigkeit ist, Natur genannt.[93]) Leibniz, dem, wie wir sahen, der ursprüngliche Substanzbegriff abhanden gekommen war, setzte nun unbedenklich das Wort Natur gleich Substanz; im Sinne der Scholastik mit Unrecht, denn sie nimmt nur in ganz bestimmt begrenztem Sinne „Natur" für Substanz.

Zwar hat Leibniz die eine Grundlage dieses Gedankengefüges — die Annahme eines leeren Raumes — später beiseite geschoben, aber seine Betrachtungen über den Substanzbegriff haben die gleiche Richtung bewahrt.

Insbesondere ist auch der Begriff der individuellen Substanz bereits hier gegeben, und nicht erst, wie L. Stein meint, in den achtziger Jahren unter dem Einflusse eines „thomistisch gefärbten Aristotelismus" entstanden.[94]) Die individualistische Auffassung ist einesteils durch Leibnizens Nominalismus bedingt; Leibniz, der Feind aller abstrakten Spekulation, vermag in dem Allgemeinen nur etwas Gedankliches zu sehen; er, der Empiriker, befaßt sich nur mit den Individuen dadurch, daß er den Seelenbegriff in seine Betrachtung hineinzieht.[95]) Nicht als ob Leibniz diesen Gedanken mit irgend welcher Klarheit erfaßt und entwickelt hätte, aber seine Äußerungen in der Zeit des Mainzer Aufenthaltes belehren uns deutlich darüber, welchen Weg Leibnizens Philosophieren fortab eingeschlagen wird.

Zunächst freilich vernehmen wir lange Jahre hindurch nichts, was sich als Fortführung jener Jugendideen darstellte. Erst um das Jahr 1680 finden wir Leibniz wieder mit Gedanken über den Substanzbegriff beschäftigt. In dem Aufsatze „De vera methodo philosophiae et theologiae" hat er sie niedergelegt.[96]) Er beschwert

---

92) Physik II, I.
93) Summa Theol. III, 9, 2a, 1.
94) A. a. O., S. 154 ff.
95) I, 52.
96) VII, 323—327.

sich darin über den Mangel an metaphysischem Interesse: alle meinen, mit mathematisch betriebener Naturwissenschaft sei es genug, die Scholastik habe nicht Wertvolles hinterlassen. Leibniz ist natürlich weit davon entfernt, der modernen Physik ihren außerordentlichen Wert abzustreiten, aber „intima motus nondum patent neglectu primae philosophiae, nude repetenda sunt". Die Aufgabe der Metaphysik ist es, „tractare de mutatione, tempore, continuo in universum". Weil man diese vernachläßigt hat, ist man durch die mangelhafte Körperlehre Descartes' befriedigt worden, die weder den tatsächlichen Naturerscheinungen gerecht wird, noch mit den Sätzen der Theologie, zumal dem Transsubstantiationsdogma, verträglich ist. Man sieht „gliscere in animis hominum sententias periculosas a falsae philosophiae mathematica larva natas".

Zweierlei ist hier äußerst beachtenswert, weil geeignet, zu voller Deutlichkeit zu bringen, was Leibnizens Spekulation damals bestimmt hat. Zunächst erkennen wir, daß Leibniz, der sich gerade in den zuletzt vorangegangenen Jahren des näheren mit Spinozas Lehre befaßt hat, doch um keines Fingers Breite der Ontologie näher gekommen ist; die Metaphysik ist ihm noch immer nichts andres als Naturphilosophie: Die Physik drängt zur Annahme eines Bewegungsprinzipes, und dieses ist der Gegenstand der prima philosophia. Sodann: Leibniz betont, sicherlich nicht ganz ohne Rücksichtnahme auf die Adressaten seines Schreibens, den Gegensatz der neuern Philosophie zur Kirchenlehre, indem er zugleich lebhaft die Brauchbarkeit seines neugefundenen Tätigkeitsprinzipes für die Theologie hervorhebt.

Im wesentlichen stimmt also Leibnizens Standpunkt von 1680 mit dem von 1671—73 überein; nur viel bestimmter und sicherer tritt jetzt unser Philosop auf. Daß er aber diese größere Sicherheit etwa einem erneuten Studium der scholastischen Philosophie danke, dürfen wir nicht annehmen. Leibniz spricht zwar mit einer bis dahin von ihm nicht gehörten Liebenswürdigkeit über die Scholastiker; aber wenn wir näher zusehen, so sind es doch nichts als allgemeine Wendungen, in denen er über sie halb lobend halb tadelnd sich ausspricht. Und hätte er sie wirklich studiert gehabt, er würde gewiß nicht versäumen, bei dieser Gelegenheit davon zu

sprechen; statt dessen sagt er: „Ego iuventuti meae gratulor quae occasionem dedit, haec quoque studia cognoscendi antequam mens imbuta Mathematicis alia fastidiose spernere assuevisset.“ Was aber den Inhalt des Aufsatzes betrifft, so findet sich nichts darin, was uns Anlaß gäbe, in einem andern Sinne von Beziehungen zur Scholastik zu sprechen als zehn Jahre früher.

L. Stein, der dieser Übereinstimmung unsres Aufsatzes mit den Äußerungen Leibnizens zu Beginn der siebziger Jahre nur beiläufige Beachtung schenkt, wird eben dadurch zu der Meinung gedrängt, Leibniz sei zu seiner starken Betonung des Kraftbegriffes durch Platon angeregt worden. Er sagt, mit Berufung auf Zeller, bei Platon seien die Ideen als Kräfte gedacht, als die eigentlichen und allein wirksamen Ursachen aller Dinge.[97]) Diesen Gedanken soll Leibniz von Platon übernommen haben und so zu der „plötzlichen Identifizierung von Kraft und Substanz gekommen sein.

L. Stein übersieht dabei, daß es sich bei Leibniz immer noch nicht um den Begriff der Substanz im allgemeinen handelt, daß er vielmehr lediglich um die Definition der körperlichen Substanz bemüht ist; das Ergebnis seiner Arbeit faßt er ja auch in den Worten zusammen: „corpus est agens extensum“. Platon stellt ontologische Erwägungen an; er betrachtet — zumal in der von L. Stein angeführten Phaidonstelle —[98]) die Ideen als immanente Ursachen der Erscheinungswelt. Leibniz dagegen erstrebt hier weiter nichts als die Ergänzung einer physikalischen Definition unter vorwiegend theologischer Rücksicht.

Aber freilich das System Leibnizens überhaupt unabhängig von platonischen Einflüssen denken zu wollen, ist eine Unmöglichkeit. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Leibniz durch Malebranche für Platon interessiert worden. Seit dem Jahre 1679 finden wir ihn nämlich im Briefwechsel mit dem Oratorianer. Er stimmt ihm darin bei, daß eine Wechselwirkung zwischen Substanzen, die nur ausgedehnt sind, und solchen, die nur mit Denkkraft ausgerüstet sind, nicht zu begreifen ist; es drängt ihn aber sogleich

---

[97]) O. a. O., S. 131.
[98]) Phaidon 96 ff.

über Malebranche hinaus zu der Annahme, dass die Materie noch etwas andres ist als bloße Ausdehnung; auf die Definition der körperlichen Substanz scheint er die Lösung des Problems der Okkasionalisten schieben zu wollen.[99]) Aber schon nach einem halben Jahre ist Leibniz ganz in das Fahrwasser der Okkasionalisten geraten: er erklärt sich damit einverstanden, daß wir alle Dinge in Gott sehen, d. h. daß Gott all unser Erkennen vermittelt: die Körper können streng genommen nicht auf uns wirken.

Dadurch, daß Leibniz so den Anschluß an den Okkasionalismus gewann, erhielt seine Spekulation zuerst und nachdrücklich ihre Richtung auf die Substanz als solche; im Verlaufe der achtziger Jahre hat diese Betrachtung die Herrschaft in Leibnizens Philosophieren erlangt. Der berühmte Discours de Metaphysique aus dem Jahre 1686 legt davon ein klares Zeugnis ab.[100])

Malebranche hatte den Gedanken Descartes', daß die Substanzen aufeinander zu wirken nicht fähig seien, weitergeführt, indem er den Schein der Wechselwirkung auf seine tatsächliche Grundlage zurückzuführen suchte. Er fand diese in einer steten göttlichen Beeinflussung; dabei sprach er jedem geschaffenen Dinge die Eigentätigkeit ab und lehrte, Gott sei der einzig Wirkende; Gott sei es auch, welcher unsrer Seele die Erkenntnis der Körperwelt vermittle, deren Ideen ewig in ihm seien.

Diese Gedanken verarbeitete nun Leibniz in durchaus eigentümlicher Weise.

Mit der Lehre der Scholastiker über die Beziehungen der Substanzen zueinander hat sich Leibniz niemals auseinandergesetzt; er weist sie einfach als unverständlich ab.[101]) Aber abgeneigt, wie er aller abstrakten Spekulation ist, versucht er es auch nicht, dem

---

99) Vgl. den Brief Leibnizens an Malebranche vom 13. 1. 1679: I, 328. „Il s'ensuit que la matière est quelque autre chose que l'étendue toute seule".

100) Aber auch hier kann man noch beobachten, wie auch Leibnizens ganzes Denken mit der Naturwissenschaft verknüpft ist.

101) Er hat niemals mehr darüber gesagt als im § 7 der Monadologie: „Les Monades n'ont point de fenêtres, par les quelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidens ne sauroient se détacher ny se promener hors des substances, comme faisoient autres fois les especes sensibles des Scholastiques" (VI, 607 f.).

Malebranche in die Tiefe seine Systemes zu folgen; mit dessen Realismus (dies Wort im Sinne des Mittelalterlichen gebraucht) weiß er ebensowenig wie mit dem Spinozas etwas anzufangen. Seine Betrachtung, so metaphysisch sie auch ist, erstrebt doch nichts so sehr wie Konkretheit. Gott, so legt er im Discours dar, trägt die Ideen aller möglichen Welten in sich; unter ihnen wählt er die beste aus und betrachtet sie gleichsam von den verschiedensten Seiten; jeder solche Blick ist ein Gedanke Gottes, der das ganze Universum erfaßt, aber jedesmal in einer neuen Weise. Es besteht infolgedessen eine Identität aller Substanzen untereinander; sie „sympathisieren"; jede Substanz enthält in bestimmter Weise sämtliche anderen.

Der logische Pantheismus ist ein für Leibniz unvollziehbarer Gedanke; Leibniz ist bis ins Innerste Nominalist: jede Substanz besitzt für ihn Selbständigkeit des Seins; jeder einzelnen entspricht eine Idee Gottes. Daß diese Auffassung der Idee mit der Platons nichts gemein hat, liegt auf der Hand; metaphysische Universalien kennt Leibniz nicht.

Der Sinn für die Wirklichkeit hindert ihn auch daran, in der Bewegung der geschaffenen Dinge nur etwas Passives zu sehen. Der Gedanke, daß jede Substanz eine Spiegelung des Universums ist, erhält daher sogleich die Wendung, daß wir allenthalben Perzeptionszentren, Seelen anzunehmen haben. Sie alle drücken, wie die Geister, das Universum aus, nur in weniger vollkommener Weise. Damit ist grundsätzlich der spiritualistische Monismus ausgesprochen.[102])

Zu dem gleichen Ziele gelangte Leibniz in Fortführung seiner Gedanken über die körperliche Substanz. Hatte er früher Descartes gegenüber auf das Bewegtsein der Körper als ihr Wesen hingewiesen und durch vermeintlichen Anschluß an Aristoteles das Prinzip der Bewegung als das eigentlich Substanzielle gewonnen, so lehrten ihn jetzt seine physikalischen Erkenntnisse, daß jenes Prinzip nicht nur ein metaphysisches Postulat sei, sondern zur wissenschaftlichen

[102]) Freilich ist Leibniz Spiritualist in einem ganz andern Sinne als Berkeley; lehrt dieser einen erkenntnistheoretischen Spiritualismus, so jener einen metaphysischen.

Erklärung der mechanischen Vorgänge selbst erfordert werde. Im wesentlichen sind es zwei Erwägungen, die Leibniz zu seinem Begriffe der Kraft brachten. Einmal fand er, daß nicht, wie Descartes gemeint hatte, stets die gleiche Bewegungsmenge erhalten bliebe, daß sich vielmehr überall bei körperlichen Vorgängen eine Wirkung nachweisen lasse, die nicht Bewegung sei: die Wirkung des Widerstandes. Sodann schien sich die Tatsache der Zunahme in der Schnelligkeit eines fallenden Körpers nur dadurch erklären zu lassen, daß man eine Kraft in ihm annimmt, die nicht mit der örtlichen Bewegung identisch ist.[103])

Es erhebt sich nun die Frage, wie es gekommen ist, daß Leibniz diese naturwissenschaftlich erfaßte Kraft zu dem allein Realen in der Körperwelt erhoben hat. Ich glaube, der Grund liegt in der Problemstellung Descartes' bei der Untersuchung der körperlichen Substanz. Descartes suchte festzustellen, was das Wesen der Materie bilde, indem er fragte, was an ihr Gegenstand klarer und deutlicher Erkenntnis sein könne. Als Mathematiker gab er die Antwort, daß dies die Ausdehnung sei, Leibniz, der die Wahrheit dieser Antwort in lebhaften Zweifel gestellt hat, wußte gegen die Fragestellung nichts einzuwenden, d. h. er meinte, dadurch, daß das in der Körperwelt klar und deutlich Erkannte herausgehoben würde, fände die Substanz ihre Definition; statt in die Ausdehnung setzte er in die Kraft das Substanzielle und Wesentliche der Materie.

Aber es kommt noch etwas hinzu. Leibniz macht nämlich einen deutlichen Unterschied zwischen der Welt des Seins und der der Erscheinung. Er selbst versichert, dazu durch Platon veranlaßt zu sein. Überzeugt, wie er von dem Gedanken der Atomisten ist, daß alles Körperliche geteilt und teilbar ist, begnügt er sich doch nicht gleich jenen mit letzten materiellen Elementen; vielmehr ist er der Meinung, daß die Teilung nicht an irgend einer Stelle Halt machen dürfe, sondern ins Unendliche gehe: der Punkt ist nicht ein Teil, sondern nur die Grenze des Kontinuums. Alle Materie

---

[103]) Näher ausgeführt hat Leibniz diese Gedanken in seinen Briefen an de Volder; vgl. besonders II, 191.

ist zusammengesetzt; nirgends kann man sagen: „voilà véritablement un estre“.[104]) Denn die „unité substancielle demande un estre accompli indivisible et naturellement indestructible, puisque sa notion enveloppe tout ce qui luy doit arriver“.[105]) Um also die Häufungen metaphysisch zu begreifen, um in ihnen mehr als leere Traumbilder zu sehen, müsse wir solche wahren Einheiten annehmen; sie sind das eigentlich Reale in den Dingen; die Welt der Ausdehnung ist streng genommen nur phänomenal. Leibniz beruft sich ausdrücklich auf Platon, der auch eingesehen habe, daß ohne ein höheres Prinzip die Materie unreal ist.[106])

Wenn also die Kraft wirklich das Wesentliche an den Körpern ist, wie Leibniz annahm, dann muß sie in die Welt des Realen gehören; sonst wäre ja alles Körperliche nur phänomenal. Das ist eben die merkwürdige Verwendung, die der platonische Gedanke, daß die Welt der Erscheinungen irgend eine tiefere Begründung in der Welt des Wesens finden muß, bei Leibniz erhält, daß er diese wahre Realität nicht begreiflich konstruiert, sondern aus physikalisch-mathematischen Betrachtungen heraus gewinnt. Aus der Idee, dem realen allgemeinen Begriffe, wird bei Leibniz die immaterielle Krafteinheit, die Monade.

Leibniz hat immer wieder betont, daß er mit seiner Monadenlehre in eine bedeutende Annäherung an die scholastische Philosophie gekommen sei, und zumal wenn er an Männer der streng kirchlich-scholastischen Richtung schrieb, identifizierte er seine Monade mit dem scholastischen Begriffe der forma substantialis. Er hatte dazu eine gewisse Berechtigung, denn tatsächlich bedeutete seine Substanzenlehre einen Widerspruch gegen die Bako, Hobbes, Descartes, der in gleicher Weise von den Anhängern der scholastischen Philosophie erhoben wurde: daß es nämlich etwas geben muß, was ein Ding innerlich konstituiert; etwas, das tiefer liegt, als die sinnliche Erfahrung zu reichen vermag. Die Monade, so sagt Leibniz selbst ausdrücklich, gehört in das Reich des Intelligibeln: „Il ne seroit point impossible en parlant dans la rigueur meta-

[104]) Brief an Arnauld; II, 77.
[105]) Ebendort; II, 76.
[106]) Wiederholt; z. B. II, 509.

physique qu'il n'y auroit au fonds que ces substances intelligibles."[107]) Er stellt sich mit Bewußtsein in schroffen Gegensatz zu dem empiristischen Materialismus: in der Welt des wahrhaft Wesentlichen gibt es keine mechanische Starrheit, keine schroffe Notwendigkeit; sie ist beherrscht durch die zweckvolle Vernunft Gottes.

Auch noch in einem anderen Punkte kann man von einer Verwandtschaft der leibnizischen Monade mit der scholastischen substanzialen Form sprechen. Wie nämlich schon Platon, besonders im „Timaios", es unternommen und dann Aristoteles und an ihn sich anschließend die Scholastiker, es fortgeführt hatten, den Begriff der Idee zu einem Faktor der Naturerklärung auszugestalten; so machte Leibniz von seinem Monadenbegriffe in der Naturerklärung einen weitgehenden Gebrauch. Und das lag für ihn ganz besonders nahe, da ja die Monade ihre Entstehung vorwiegend Leibnizens naturhistorischen und mathematischen Erwägungen verdankt.

Nach dieser Richtung muß nun unsere weitere Untersuchung sich wenden, um festzustellen, ob dieser allgemeinsten verwandtschaftlichen Beziehung eine innere Abhängigkeit entspricht.

Da begegnet uns nun sogleich ein höchst bedeutungsvoller Gegensatz zwischen Leibniz und den scholastischen Philosophen. Für diese bilden Form und Materie zusammen die Einheit der körperlichen Substanz. Leibniz hat oft, besonders in seiner Abhandlung „De ipsa natura",[108]) auch jene beiden Begriffe als Prinzipien aller Dinge aufgestellt. Aber er spricht von ihnen nur als verschiedenen Arten oder Erscheinungsweisen der Kraft, der aktiven und der passiven. So heißt es in einem Aufsatze aus dem Jahre 1702: „Vis passiva proprie constituit Materiam seu Massam, Activa ἐντελέχειαν seu formam" und „Vis activa primitiva quae Aristoteli dicitur ἐντελέχεια ἡ πρώτη, vulgo forma substantiae, est alterum naturale principium quod cum materia seu vi passiva substantiam corpoream absolvit, quae scil unum per se est, non nudum aggregatum plurium substantiarum."[109]) Einesteils ist hier-

[107]) VI, 494.
[108]) IV, 504—516.
[109]) IV, 395.

bei zu beachten, daß diese Anwendung des Formbegriffes durchaus verschieden ist von der, die Leibniz im Anfange von einer Ähnlichkeit seiner Lehre mit der der Scholastik sprechen ließ. Damals handelte es sich für ihn nur um die Gemeinsamkeit des Widerspruches gegen die rein mechanische Betrachtung der Körperwelt durch Descartes und wiederholt warnte Leibniz davor, den Begriff der Forma in der Physik zur Anwendung zu bringen.[110]) Sodann aber: selbst hier, wo er in der Substanz zwischen Materie und Form trennt, wo er also der Scholastik sehr nahe zu kommen scheint, trifft er ihren Gedanken durchaus nicht, denn für die Scholastik bedeutet der Gegensatz zwischen Form und Materie denn doch etwas ganz anderes als den zwischen aktiver und passiver Kraft. Er ist vorzüglich ontologischer Natur: die Form gibt dem ganz unbestimmten Möglichen, der Materie, die an sich der Aufnahme jeder beliebigen Form fähig ist, die Seinsbestimmtheit; „Forma dicitur esse principium essendi", sagt Thomas von Aquin (S. Theol. I. qu. 76. a. 2); als solches ist sie dann auch Prinzip der Wirksamkeit: Forma est agendi principium" (C. G. III, 2); „Forma est qua agens agit" (S. Th. I. qu. 55. a. 1); „Omne corpus agit secundum suam formam" (C. g. III, 69). Aber die rein physikalische Unterscheidung der aktiven und passiven Kraft hat mit der scholastischen Metaphysik nichts zu tun; selbst die Trennung, die die Scholastik zwischen potentia activa und passiva machte, hat einen viel weiteren, ontologischen Sinn. Und wenn Leibniz gar seinen Begriff der Widerstandskraft mit dem der materia prima gleichsetzt,[111]) so ist es doch wohl offenbar, daß er lediglich den Terminus der scholastischen Philosophie verdankt.

In engerer Verbindung scheint Leibniz mit der Scholastik in einem andern Punkte zu stehen. Häufig nennt er die Monade Seele und stellt sie als solche in Gegensatz zum Körper als Ganzem;

---

[110]) So besonders in der Einleitung zum Systeme nouveau. Er sagt, da er einigen scholastischen Begriffen wieder zu ihrem Rechte verhelfen wolle, so erkläre er im voraus: „tout se fait mecaniquement, dans la nature, et pour rendre une raison exacte et achevée de quelque phénomène particulier il suffit de n'employer que la figure et le mouvement."

[111]) „In ipsa passiva resistendi ipsam materiae primae notionem collosco." IV, 512.

diesem letzteren gibt er gelegentlich den Namen materia secunda.[112])

Aristoteles hatte die Seele als die οὐσία ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος definiert;[113]) der Gedanke des Organischen war das Bestimmende für diese Erklärung gewesen. Mit dem Alten stimmt Thomas überein, wenn er sagt: „Anima dicitur primum principium vitae in his quae apud nos vivunt" und „Anima quae est primum principium vitae, est corporis actus".[114]) Der Organismus war für die aristotelisch-scholastischen Naturphilosophen nicht lediglich eine Zusammenhäufung einzelner materieller Elemente, sondern sie dachten sich noch ein Einigendes hinzu, das, was die Materie erst lebensfähig macht. Es ist nicht zu bestreiten, daß es für Leibniz das Problem des einheitlichen Organismus gegeben hat. Aber der scholastische Gedanke konnte von ihm nicht voll gewürdigt werden; er war so weit Physiker, daß seine Monadenlehre in ihrem Grundgedanken eine Metaphysik der Atome darstellt, so weit Logiker, daß sich für ihn in der Hypostase des analytischen Begriffs das Wesen des Individuums erschöpfte.[115]) Leibniz kennt nur metaphysische Punkte als Substanzen; das Zusammengesetzte ist für ihn nur Erscheinung. Seele und Materie treten sich für ihn nicht wie Form und Materie als zwei selbständige reale Prinzipien gegenüber.

Statt dessen gibt er dem Monadensystem noch eine bedeutsame Wendung, die sich am deutlichsten in seinen Briefen an den Jesuiten Desbosses, aber auch in der „Monadologie" erkennen läßt. Es ist der Begriff der herrschenden Monade, den Leibniz hier besonders stark betont. Hatte er früher dieser durch die Herrschaft einer Monade bewirkten Einigung keine besondere Bedeutung beigemessen: er schrieb an Lami:[116]) „L'amas de ces substances corporelles organisées qui constitue nostre corps n'est uni avec nostre

---

[112]) IV, 514.
[113]) De anima 412a 20.
[114]) Summa Theol. I, 9, 75a, 1.
[115]) Außer den Rahmen unsrer Arbeit würde es fallen, die Anwendung dieser Begriffshypothese auf das Problem der Persönlichkeit zu verfolgen.
[116]) IV, 574.

Ame que par ce rapport qui suit de l'ordre des phenomenes naturels à chaque substance à part"[117]) — so gab er in den letzten Jahren seines Lebens, den theologischen Einwänden des Jesuiten Desbosses nicht gewachsen, dieser Beziehung der Einigung und Unterordnung die Stellung von etwas Wesenhaftem und nannte sie das vinculum substantiale. Anfänglich wollte er diesem Begriffe theologische Bedeutung beimessen: „Vinculum substantiale superadditum Monadibus mea sententia est absolutum quoddam, quod etsi in naturae cursu accurate respondeat monadum affectionibus, nempe perceptionibus et appetitionibus, ita ut in Monade legi possit, cui corpori corpus eius insit; supernaturaliter tamen v. sbst. potest esse a Monadibus independens"[118]) — im Verlaufe der Diskussion aber schmiegt sich Leibniz ganz und gar der Betrachtungsweise des Jesuiten an; er erklärt sogar die Monade für einen Begriff nebensächlicher Art: „Mea doctrina de substantia composita videtur esse ipsa doctrina Scholae Peripateticae, nisi quod illa monades non agnovit."

Was es mit Leibnizens Gefühle, „in guter Übereinstimmung" mit der Scholastik zu stehen,[119]) auf sich hat, wird am besten dadurch gekennzeichnet, daß Leibniz kurz hintereinander das eine Mal das vinculum substantiale mit der forma substantialis identifiziert[120]), das andere Mal das v. sbst. als das aus Form und Materie zusammengesetzte Ganze definiert.[121]) Gerade daß Leibniz so leicht bei der Hand ist seine Begriffe denen der Scholastik gleichzusetzen beweist vollauf, daß er keine klare Vorstellung von der mittelalterlichen Philosophie gehabt hat.

Besonders in zwei Punkten hat Leibniz immer wieder seine Übereinstimmung mit der Scholastik und insbesondere dem hl. Thomas hervorgehoben. Der eine ist die Unvergänglichkeit und Unteilbarkeit der immateriellen Substanz. Descartes hatte behauptet, man könne von einer Tierseele nicht sprechen. Da-

---

[117]) II, 474.
[118]) II, 311.
[119]) Jasper, a. a. O., S. 46.
[120]) II, 504.
[121]) II, 511.

gegen trat nun Leibniz mit seiner Lehre von der Monade auf, indem er zugleich versicherte, alle Substanzen und auch die Tierseele seien, da nicht zusammengesetzt, der natürlichen Zerstörung nicht preisgeben. Dabei berief er sich auf Thomas, der dasselbe gelehrt habe. Dieser tut gerade das Gegenteil; ausdrücklich erklärt er von den Tieren insgesamt, daß ihre Seelen sterblich seien, und von den niederen insbesondere, daß ihre Seelen so eng an die Materie gebunden seien, daß sie wie diese zerteilt werden können. Leibnizens Irrtum erklärt sich daher, daß er die Anschauung der Scholastiker und der Älteren kannte, derzufolge alles Einfache unvergänglich sei; dagegen nicht wußte, daß z. B. Thomas auf Grund feinerer Distinktionen den Tierseelen ein besondres Schicksal zuwies.[122])

Im zweiten Falle handelt es sich um Leibnizens Lehre von der Verschiedenheit aller Dinge, von der Einzigartigkeit jedes Individuums. Ausserordentlich häufig wiederholte er es, daß er hierin einen Vorläufer an Thomas gehabt habe, der diesen Satz freilich nur von den reinen Geistern ausgesprochen habe. Man kann unmöglich annehmen, daß Leibniz hier von einer Verwandtschaft gesprochen hätte, wenn er die Motivierung dieses Gedankens bei Thomas gekannt hätte. Sie beruht nämlich auf Erwägungen, die denen des Leibniz geradezu entgegengesetzt sind: der Realismus des Aquinaten findet hier ihren deutlichsten Ausdruck. Thomas meint, im Reiche der Geister gäbe es kein Individuationsprinzip; jeder Einzelne bilde dort eine Art für sich; streng genommen gibt es für Thomas unter den Engeln keine Individuen, sondern nur Arten. Leibniz dagegen kam zu seiner Behauptung, daß keine Substanz von der andern sich lediglich numerisch unterscheide, infolge des extremen Nominalismus, der ihn jede Substanz für sich betrachten und den Allgemeinbegriffen nur logische Bedeutung zuerkennen ließ.[123]) Ein Mann, der die Scholastiker wirklich gekannt hätte, würde ganz sicher nicht immer und immer

---

[122]) Man vergleiche die überflüssigen Betrachtungen, die Jasper (S. 31 f.) an diesen Punkt knüpft, um über die Haltlosigkeit seiner Meinung dem Leser hinwegzuhelfen.

[123]) Vgl. V, 308.

von neuem auf diese höchst äußerliche Übereinstimmung — man möchte sagen auf diesen Gleichklang der Worte — hingewiesen haben.

Es ist uns deutlich geworden: Die Beziehungen zwischen Leibnizens Metaphysik und der mittelalterlichen Philosophen sind nur ganz allgemeiner Natur. In innerem Lebenszusammenhange stehen sie nicht miteinander: diese spekulativen Denker aus den Zeitalter kirchlicher Kultur und jener theologisch interessierte Naturphilosoph in der Zeit Ludwigs des Vierzehnten. Daher kommt es, daß Leibniz niemals den Drang verspürt hat, mit einer Lehre der Scholastik sich kritisch auseinanderzusetzen oder irgend eine in ihrer Tiefe zu begreifen. —

XII.

Über Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik d. r. V.

Von

Dr. **Ernst von Aster** (München).

(Schluß).

7. Wirklichkeitserkenntnis und Erfahrung.

Wenn wir über ein Ding auf Grund der sinnlichen Anschauung ein Urteil fällen, so schließt dieses Urteil das andere ein oder setzt es voraus, daß dieses Ding in Raum und Zeit existiere. Wir können nicht ein solches Urteil vollziehen, ohne dabei auch das letztere zu bejahen. Aber diese Bestimmung hat ihre Kehrseite. Wollte ich einmal zusehen, welche Prädikate ich einem Dinge zuschreiben kann, ohne dabei auf die Anschauung in irgend einer Weise Rücksicht zu nehmen, so würden räumliche und zeitliche Beziehungen sich nicht unter diesen Prädikaten befinden. Oder anders gesagt: Wenn ich ein Ding ins Auge fasse und dabei von allem absehe, was mir von dem Dinge anschaulich gegeben ist oder gegeben werden kann, so muß ich auch von seiner Zugehörigkeit zum Raume und zur Zeit abstrahieren. Oder endlich: Wenn ich mir einen Gegenstand erdenke, der seiner Natur nach unanschaulich ist, so darf ich ihm keinen Ort in Raum und Zeit anweisen. Alles das kann ich tun, ich kann mir einen Gegenstand erdenken, der seiner Natur nach der Anschauung entzogen ist, ich kann ausdrücklich von einem Gegenstand alles das fortlassen, was ich von ihm auf Grund der Anschauung weiß und aussagen kann. K. hat selbst von dieser Abstraktionsfähigkeit Gebrauch gemacht, wenn er

das, was der reine Verstand von einem Gegenstande sagt, von dem „absondert“, was wir durch die Empfindung von ihm wissen. Diesem Ergebnis der transzendentalen Ästhetik gibt K. in den Prolegomenen durch die Worte Ausdruck: Die Gegenstände in Raum und Zeit „sind nicht Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde.“ (S. 64.)

Nun betont aber K. schon in der transzendentalen Ästhetik und von da an zieht sich diese Bemerkung durch die ganze Kritik hindurch, daß eine Erkenntnis eines Gegenstandes, ohne daß derselbe uns gegeben wird, also ohne Anschauung, unmöglich ist. Ein Grund, den K. geltend macht, wurde hierfür schon angeführt. Die Existenz eines Gegenstandes zu konstatieren ist uns nur möglich, wenn wir uns auf eine gegebene Anschauung beziehen. Aber noch auf einem einfacheren Wege gelangt K. zu demselben Resultat. Was können wir denn von irgend einem Gegenstande aus reinem Verstande aussagen? Daß er Substanz, daß er Ursache sei, daß diese Kategorien auf ihn Anwendung finden können. Aber ist damit eine Erkenntnis eines Dinges gewonnen, wenn ich von ihm sage, daß es Ursache oder selbst verursacht sei? Eine Erkenntnis liegt erst vor, wenn ich sagen kann, daß diese oder jene zwei bestimmten Ereignisse im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, jener Satz aber ist, wie K. sich ausdrückt, nur die „Form zu einer Erkenntnis“. Und wenn ich einen Gegenstand „Substanz“ nenne, so ist damit zunächst nur gesagt, daß ich auf diesen Gegenstand als Subjekt irgend welche Prädikate beziehen kann; eine Erkenntnis habe ich erst gewonnen, wenn ich nun wirklich ein Prädikat von ihm aussage. Die Kategorien allein können den Gegenstand zwar denken, aber nur mit Zuhilfenahme der Anschauung können sie ihn, wie K. sich ausdrückt, „bestimmen“. (S. 670.)

K. war nicht immer dieser Meinung: In der Inauguraldissertation stand er vielmehr auf dem Standpunkt, daß eine Erkenntnis von Gegenständen ohne jede Rücksichtnahme auf sinnlich gegebenes nur durch die Kategorien möglich sei. Hier hatte es daher für ihn einen Sinn, der „sinnlichen“ Erkenntnis eine Erkenntnis von Dingen aus reiner Vernunft oder eine Erkenntnis der Dinge, „wie sie an sich sind“, gegenüberzustellen, vom mundus sensibilis einen mundus

intelligibilis zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist nun bekanntlich in die Kritik übergegangen, ohne daß die Voraussetzungen der Inauguraldissertation dieselben geblieben wären: K. hat inzwischen die Überzeugung gewonnen, daß die „Dinge", von denen die Wissenschaft spricht, nichts anderes sind als die notwendigen Zusammenhänge anschaulich, also sinnlich gegebener Qualitäten. Wie kann K. trotzdem in der Kritik von Dingen an sich im Gegensatze zur „Erscheinung" sprechen? Wenn das „Ding" nur der Ausdruck für den notwendigen Zusammenhang gegebener Inhalte ist, wie kann dann noch von einem Ding an sich, d. h. von einem Ding abgesehen von allem sinnlich gegebenen gesprochen werden? Es scheint, daß dieser Begriff des „Noumenon" einen Widerspruch in sich enthält. Diesem Widerspruch entgeht K. durch eine schärfere Unterscheidung, die wiederum auf die transzendentale Ästhetik zurückführt.

Der Gegenstand muß gegeben sein, ehe er gedacht und damit erkannt werden kann, das erkennende Wesen muß, um zu einer Erkenntnis zu gelangen, von einem gegebenen Material ausgehen und auf dieses Material die Begriffe anwenden, weil sonst das Urteil keine Erkenntnis, sondern nur die Form zu einer solchen ist. Eine Erkenntnis, die ohne gegebenes Material, also ohne Anschauung zu stande gekommen wäre, wäre eine Undenkbarkeit, ein Widerspruch. Nun fährt K. aber fort: „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen." Und ferner: „Alles Denken muß sich ... auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andre Weise kein Gegenstand gegeben werden kann." Was nun die Sinnlichkeit angeht, so ist sie charakterisiert durch die Formen der Anschauung, sie ist diejenige Anschauung, der diese Formen eigen sind oder die Gesetzmäßigkeit innewohnt, von der in der transzendentalen Ästhetik die Rede ist, anders gesagt, sie ist diejenige Anschauung, die dem erkennenden Geiste a priori die eigentümliche Beschränkung auferlegt, daß die Gegenstände, deren Erkenntnis er durch das sinnliche Anschauungsmaterial gewinnen will, in Raum und Zeit sein müssen. Diese Eigentümlichkeit und damit zugleich die Beschränkung des Gegebenseins von Gegenständen auf die

sinnliche Anschauung wird nun ausdrücklich von K. als eine solche bezeichnet, die für unsern Intellekt typisch, charakteristisch, notwendig ist, sie bezeichnet unsre Art der Anschauung, aber es bleibt für uns durchaus denkbar, daß es andre Wesen gibt, deren Anschauung diese Eigentümlichkeit nicht zeigt oder wir können uns auch denken, daß wir eine andre „Art der Anschauung" besäßen, kurz es bleibt der Begriff einer nicht-sinnlichen Anschauung für uns ein möglicher Begriff, ein Begriff, der keinen Widerspruch enthält.

Eine Notwendigkeit kann jederzeit doppelter Art sein: sie kann logische und sie kann tatsächliche Notwendigkeit sein. Eine logische Notwendigkeit liegt vor, wenn wir für jede Erkenntnis ein gegebenes Material fordern, eine tatsächliche Notwendigkeit, eine Notwendigkeit, über die wir tatsächlich nicht hinauskommen können, obgleich wir sie logisch nicht zu begründen imstande sind, fordert von uns, daß die Gegenstände, die wir erkennen, in Raum und Zeit sind.

Wenn wir einen solchen Begriff einer nicht-sinnlichen Anschauung bilden, so wissen wir nun freilich nicht, ob es etwas dergleichen gibt. Darum bleibt dieser Begriff und ebenso der Begriff des Noumenon, des Dinges, das auf Grund einer nicht-sinnlichen Anschauung kategorial bestimmt wird, endlich der Begriff einer Erkenntnis, die nicht an unsre Anschauungsformen gebunden ist, ein bloß möglicher Begriff, ein problematischer Begriff, von dem wir nicht ausmachen können, ob ihm wirklich etwas entspricht. So kommen wir zu dem Resultat: Die Wirklichkeitserkenntnis, die für uns allein in Betracht kommt, fällt zusammen mit der Erkenntnis der Dinge, d. h. der notwendigen Zusammenhänge in Raum und Zeit, oder, was das gleiche besagen will, mit der Erfahrung. Aber wir dürfen dabei nicht behaupten, daß das, was uns die Erfahrung liefert, daß die notwendigen Zusammenhänge, die sie uns kennen lehrt, die einzig möglichen solchen Zusammenhänge oder daß die Wirklichkeit, die die Naturwissenschaft vor uns aufbaut, die einzig mögliche Wirklichkeit sein müßte. Es bleibt die Möglichkeit andrer, als der naturwissenschaftlichen Zusammenhänge, es bleibt die Möglichkeit einer übernatürlichen einer über-

sinnlichen Welt bestehen, weil die Möglichkeit einer den Gesetzen der sinnlichen Formen nicht unterworfenen Anschauung erhalten bleibt.

Für den vorliegenden Zweck ergibt sich nun aus dem Gesagten ein Doppeltes. Es wird einmal daraus verständlich, daß K. das Prinzip des Beweises der Grundsätze des reinen Verstandes nicht als Prinzip der Möglichkeit einer Erkenntnis des Wirklichen, sondern spezieller als Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet. Erfahrung ist eben, wie K. in den Reflexionen einmal sagt, für uns die „einzige Realität der Erkenntnis“. Dies bedeutet aber weiterhin für K. nicht eine bloße Änderung des Ausdrucks. Das Typische der Erfahrungserkenntnis ist die Beschränkung ihres Wissens auf Gegenstände in Raum und Zeit. Wenn nun das Kausalgesetz seinerseits in seiner Geltung auf die Notwendigkeit von Raum und Zeit zurückgeführt wird, so ergibt sich daraus unmittelbar, daß wir mit Hilfe des Kausalgesetzes nicht über Raum und Zeit hinausgelangen können, wie die Metaphysik dies gelegentlich versucht hat. Und endlich: Wenn sich in den Antinomien herausstellt, daß das Resultat einer scheinbar konsequenten Anwendung des Kausalgesetzes Widersprüche in sich enthält, so braucht aus diesen Widersprüchen nicht auf Untauglichkeit des Kausalgesetzes überhaupt geschlossen zu werden, sondern man kann diese Widersprüche der Anwendung des Kausalgesetzes jenseits der Grenzen der Erfahrung zur Last legen. Wie die Lehre vom Noumenon überhaupt, so führt bekanntlich auch diese letzte Anwendung derselben auf die Inauguraldissertation zurück.

8. Der Begriff des Gegenstandes (Beiträge zur Verteidigung des Gesagten in der Frage des Dinges an sich).

Ich habe mit der vorstehenden Darstellung an eine bekannte, sehr viel diskutierte und in sehr verschiedener Weise beantwortete Frage gerührt: An die Frage nach dem Ding an sich in der Kritik der reinen Vernunft. Ich habe mich dabei in Gegensatz gestellt zu einer Anschauung, die in der Kantinterpretation unserer Tage — von B. Erdmann, Vaihinger, Paulsen u. a. — mit Nachdruck vertreten wird. Das ist die Ansicht, das Ding an sich sei entweder

nur in einem Teil der Kritik oder überhaupt nicht mit jenem problematischen Begriff, von dem oben die Rede gewesen ist, identisch, in Wahrheit sei es vielmehr eine notwendige Voraussetzung der ganzen Kritik, daß eine Mehrheit realer Dinge an sich auf uns, die perzipierenden Wesen, wirkt und dadurch Vorstellungen in ihnen erweckt.

Es kann nun natürlich nicht meine Aufgabe sein, im Rahmen der vorliegenden Arbeit eine vollständige und nach allen Seiten hin genügende Verteidigung des Standpunktes zu geben, den ich im Vorstehenden in dieser Frage eingenommen habe. Auf zwei Punkte sei indessen hier kurz hingewiesen, die, wie mir scheint, auch das Gesagte in mancher Hinsicht zu ergänzen geeignet sind. Man begründet jene Auffassung, K. setze eine Mehrheit von Dingen an sich voraus, zum großen Teil durch den Hinweis auf die transzendentale Ästhetik, auf Ausdrücke, wie die „Affektion durch den Gegenstand", die „Rezeptivität des Subjekts in der Sinnlichkeit" und ähnliche. Was nun diese Ausdrücke anlangt, so habe ich im ersten Abschnitt vorliegender Arbeit versucht, sie in etwas andrer Weise zu interpretieren, sodaß sie jene ungeprüfte Voraussetzung von Dingen jenseits von Raum und Zeit nicht mehr enthalten. Ein Moment, das mir diese Deutung besonders wahrscheinlich gemacht hat, sei hier zunächst kurz bezeichnet. An einer Stelle der transzendentalen Ästhetik heißt es: „Der Gegenstand wird uns gegeben, indem er das Gemüt auf gewisse Weise affiziert" (S. 48). Der Gegenstand, der uns affiziert, sollte nach der hier bekämpften Auffassung das Ding an sich sein. Anderseits kann man doch unmöglich von dem K.schen Ding an sich sagen, daß es uns „gegeben" wird, dieser Ausdruck kann sich nur auf die sinnliche Vorstellung oder das Phänomenon beziehen. Es bleibt also nichts übrig, als anzunehmen, daß K. denselben Begriff — Gegenstand — in demselben Satz in doppelter Bedeutung nimmt und dazu eine an die andre durch ein „er" anknüpft. Mir scheint, die Behauptung Vaihingers (K. Komm. I. S. 7), K. drücke sich hier „recht verwirrend" aus, wäre angesichts solcher Unklarheit sehr milde. Der Widerspruch hebt sich ohne Schwierigkeit, wenn man das Ding an sich aus dem Spiele läßt. Was es heißen soll „der Gegenstand

wird uns gegeben", davon habe ich schon gesprochen. Und „der Gegenstand affiziert uns" ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache — d. h. für die Tatsache, daß uns die Empfindungsinhalte und damit auch der Gegenstand, zu dem wir die Inhalte zusammenschließen, als etwas Gegebenes, Fremdes, Objektives gegenübertreten. Der Sinn des obigen Satzes aber ist dieser: Der Gegenstand kann uns Menschen nur gegeben werden, indem er das Gemüt auf gewisse Weise — nämlich sinnlich — affiziert oder: Das Gegebenwerden eines Gegenstandes ist ein Gegebenwerden auf gewisse Weise, nämlich in Raum und Zeit. So bereitet dieser Satz die folgenden Erörterungen über die spezifisch menschliche „Art der Anschauung", über die Anschauungsformen Raum und Zeit also vor oder nimmt sie in gewisser Weise voraus.

Schließlich hat man kurzerhand behauptet, die ganze transzendentale Ästhetik fordre ihrem Zusammenhange nach die Annahme der „wirkenden Dinge an sich". Demgegenüber ist nun eine Stelle der Kritik von besondrem Interesse — und dies ist das zweite Moment, auf das ich hier kurz hinweisen wollte —, in der sich K., wie mir scheint, in unzweideutiger Weise selbst gegen diese Auslegung der Kritik verwahrt. Es handelt sich um einen Abschnitt aus der „Unterscheidung in Phänomena und Noumena".

K. macht an dieser Stelle zuerst den Unterschied der beiden Arten von Gegenständen, der Phänomena und Noumena geltend (S. 231) und fährt dann fort: „Nun sollte man denken, daß der durch die transzendentale Ästhetik eingeschränkte Begriff der Erscheinungen schon von selbst die objektive Realität der Noumenorum an die Hand gebe und die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena, mithin der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt berechtige". „Denn wenn uns die Sinne etwas bloß vorstellen, wie es erscheint, so muß dieses Etwas doch auch an sich selbst ein Ding sein." K. zieht also hier aus der transzendentalen Ästhetik versuchsweise denselben Schluß, den heute seine Interpreten ziehen, aber nicht als eine selbstverständliche Folgerung, sondern als einen Satz, der wörtlich aufgefaßt ein Mißverständnis der transzendentalen Ästhetik zur Folge haben würde: „Man sollte denken", daß sich aus der Ästhetik jene Folgerung ziehen lasse — darin

liegt schon die Ablehnung derselben. Das wird noch genauer auf der folgenden Seite ausgeführt (232.) Wir beziehen, heißt es dort, alle Vorstellungen auf einen Gegenstand. Dieser Gegenstand aber, das Phänomenon, ist nichts als der Begriff von etwas überhaupt, das zur Einheit des Mannigfaltigen dient. Dieses „Substratum der Sinnlichkeit“ nun, das Phänomenon, hat die Philosophen nicht befriedigt: man glaubt außerdem die Existenz von Noumenen, von Dingen an sich annehmen zu müssen (wie K. es in der Inauguraldissertation tat). „Was aber die Ursache betrifft, weswegen man den Phänomenis noch Noumena zugegeben hat, so beruhet sie lediglich darauf: Die Sinnlichkeit und ihr Feld, nämlich das der Erscheinungen, wird selbst durch den Verstand dahin eingeschränkt, daß sie nicht auf Dinge an sich selbst, sondern nur auf die Art gehe, wie uns Dinge erscheinen. Dies war das Resultat der ganzen transzendentalen Ästhetik und es folgt auch natürlicherweise aus dem Begriff einer Erscheinung überhaupt: daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil Erscheinung nichts für sich selbst und außer unsrer Vorstellungsart sein kann, mithin, so nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, dessen unmittelbare Vorstellung zwar sinnlich, was aber an sich selbst, auch ohne diese Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, etwas, das ist ein von der Sinnlichkeit unabhängiger Gegenstand sein muß“ (S. 232, 233). Durch die transzendentale Ästhetik ist bewiesen, daß alle Dinge Erscheinungen sind. Folglich muß etwas da sein, das erscheint, und dies Etwas muß ein wahrer, von allen Phänomenis unterschiedener wirklicher Gegenstand sein. Im nächsten Absatz geht K. nun zur Kritik dieser Folgerung über. Was enthält denn der Begriff eines Noumenon, so fragt er, der aus dieser Überlegung entspringt? Er bedeutet „nur das Denken von etwas überhaupt, bei welchem ich von aller Form der sinnlichen Anschauung abstrahiere“. Und nun fährt er fort: „Damit aber ein Noumenon einen wahren, von allen Phänomenis zu unterscheidenden Gegenstand bedeute, so ist es nicht genug, daß ich meinen Gedanken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreie, ich muß überdem Grund dazu haben, eine andre Art der An-

schauung, als diese sinnliche ist, anzunehmen, unter der ein solcher Gegenstand gegeben werden könne, denn sonst ist mein Gedanke doch leer, obzwar ohne Widerspruch" (233). Eine solche Anschauung, die nicht an die Formen der Sinnlichkeit gebunden ist, können wir uns denken, aber wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß es etwas dergleichen gibt. Also ist diese nicht-sinnliche Anschauung und mit ihr das Noumenon ein problematischer Begriff, ein Begriff von etwas, das vielleicht existiert, vielleicht auch nicht existiert.

Es kann kein Zweifel darüber sein, daß K. hier die Folgerung die er zunächst selbst probeweise gezogen hat, als unrichtig verwirft: der Begriff des Noumenon bedeutet nicht einen „wahren", von allen Phänomen unterschiedenen, von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand, sondern etwas, über dessen Existenz oder Nichtexistenz wir gar nichts ausmachen können. Warum? Weil nur die Anschauung uns einen Gegenstand „gibt", oder weil nur die Anschauung uns erlaubt, die Existenz, die Wirklichkeit eines Gegenstandes zu behaupten. Also kann auch die Existenz des Noumenon nur auf eine entsprechende nicht-sinnliche Anschauung gestützt werden.

Ich schließe diese Erörterungen ab, indem ich zusammenfassend die Frage stelle: Was meint K., wenn er in der Kritik vom Gegenstand spricht?

Wo K. vom Gegenstand schlechtweg ohne weitren Zusatz spricht, da spricht er immer zugleich von unserer Erkenntnistätigkeit, die sich auf diesen Gegenstand richtet. Erkenntnis definiert er, wie schon erwähnt, als die Beziehung von Vorstellungen auf ein Objekt (wobei an die weitere Bedeutung des Terminus Vorstellung zu denken ist = Bedeutung eines Wortes). Dieser Definition können wir die andre an die Seite stellen: Objekt oder Gegenstand heißt bei K. nichts andres als das Etwas, auf das wir erkennend Prädikate beziehen, als das Subjekt unsrer Urteile. In der Amphibolie der Reflexionsbegriffe heißt es von dem Begriff von „einem Gegenstande überhaupt": es sei bei ihm „noch unausgemacht, ob er etwas oder nichts sei" (S. 259). Auch das Nichts ist ein Gegenstand in diesem allgemeinsten Sinn.

Wenn wir nun einen Gegenstand erkennen, so geschieht dies nach der transzendentalen Ästhetik durch die zwei „Arten der Erkenntnis“, durch Sinnlichkeit und Verstand. Ist ein Gegenstand nur durch sinnliche Prädikate erkannt, so heißt er nach der Ästhetik „Erscheinung“ oder unbestimmter Gegenstand der sinnlichen Anschauung. Haben wir ihn auch mit Hilfe des Verstandes erkannt, so wird er zum Phänomenon. Denken wir uns ferner einen Gegenstand, der ohne Zuhilfenahme der Sinnlichkeit nur durch den reinen Verstand prädiziert wird, so haben wir das Noumenon der Inauguraldissertation. In der Kritik hat sich K. von der Unmöglichkeit des Noumenon in diesem Sinn überzeugt: die Kritik hebt „die Möglichkeit eines solchen Gegenstandes, der nach bloßen Begriffen bestimmbar ist, auf“. Der Grund liegt in der Einsicht, daß jede Erkenntnis, die Anspruch auf Giltigkeit erhebt, sich auf beide Arten der Erkenntnis, auf Sinnlichkeit und Verstand, stützen muß oder daß die Inhalte, die im Urteil an den Gegenstand gebunden werden, jederzeit gegeben sein müssen. Das Noumenon der Inauguraldissertation ist daher kein „wahrer, wirklicher Gegenstand“, sondern ein Hirngespinst, ein Nichts, ein Widerspruch in sich, denn er bezeichnet des Objekt einer Erkenntnis oder das Subjekt eines Urteils, wobei dies Urteil in Wahrheit kein Urteil, sondern eine willkürliche Verbindung von Worten ist.

Daraus erhellt jedoch zugleich, wie der Begriff des Noumenon verändert werden muß, damit er dennoch einen Sinn, eine Bedeutung erhält, damit er etwas Wirkliches — nicht bezeichnet, aber wenigstens bezeichnen kann. Eine wirkliche Erkenntnis ist nur dann möglich, wenn uns ein Mannigfaltiges gegeben wird und wir dies Mannigfaltige nach Maßgabe der Kategorien zur Einheit verbinden. Auch das Noumenon ist nur dann nicht ein in sich widersprechender Begriff, wenn er das Subjekt eines Urteils bedeutet, das auf diesem Wege zu stande gekommen ist. Anderseits soll das Noumenon nicht den Gesetzen unsrer Sinnlichkeit unterworfen sein, es muß also durch eine nicht-sinnliche Anschauung gegeben werden. Dadurch wird das Noumenon zum problematischen Begriff.

Wir haben auf diese Weise fünf verschiedene Begriffe aus

der Kritik herausgeschält, die K. alle gleichermaßen mit dem Namen „Gegenstand" bezeichnet. Wir haben zunächst den Begriff von einen „Gegenstande überhaupt oder in abstracto". Unter diesen Begriff fällt alles, was überhaupt als Subjekt eines Urteils gedacht werden kann. Von einer Existenz oder Nichtexistenz eines Gegenstandes in diesem Sinn zu reden, hat daher keinen Sinn, da das Nichts so gut wie das Etwas in ihm sich befaßt. Dieser Gegenstand aber kann in vierfacher Weise näher bestimmt werden: 1. als Gegenstand einer begrifflichen Erkenntnis, der jedoch keine anzugebende Anschauung korrespondiert: das Noumenon der Kritik, im besondren der Unterscheidung; 2. als Gegenstand einer sinnlichen und begrifflichen Erkenntnis: Phänomenon; 3. als Gegenstand einer nur sinnlichen Erkenntnis: die Erscheinung der Ästhetik; 4. als Noumenon der Inauguraldissertation oder als Gegenstand einer nur begrifflichen Erkenntnis, die von aller Beziehung auf Anschauung frei gedacht ist. Von diesen Gegenständen ist der vierte als ein Widerspruch in sich erkannt, er muß demnach von vornherein als nichts bezeichnet werden, als ein unmöglicher Gegenstand. Der erste kann ebensogut als etwas, wie als nichts bezeichnet, die Existenz kann ihm mit demselben Rechte zu- wie abgesprochen werden: No. 1 bezeichnet K. daher als „Gedankending", No. 4 als „Unding" (S. 259). Auf Grund sinnlicher und begrifflicher Erkenntnis endlich können wir das Vorhandensein, aber auch das Nichtvorhandensein eines Gegenstandes behaupten — letzteres wenn die Sinnlichkeit uns an Stelle eines erwarteten Dinges nur den leeren Raum anzeigt, den dasselbe ausfüllte, oder wenn die begriffliche Einordnung des sinnlich Vorgefundenen seine Unvereinbarkeit mit dem in Frage stehenden Gegenstand erkennen läßt (K.'s Beispiel: Wärme und Kälte).

So können wir jenen vier Bedeutungen des Wortes „Gegenstand" vier Bedeutungen des Wortes „Nichts" an die Seite stellen; No. 1 und 4 bleiben dabei unverändert, bei 2 und 3 müssen wir hinzufügen, daß es hier vom Resultat der Erkenntnis abhängt, ob von einem Gegenstand oder einem Nichts gesprochen werden soll. Auf diesem Wege erhalten wir die „Tafel der Einteilung des Begriffes von nichts", die K. in der „Amphibolie" mitteilt (S. 260).

Die Übereinstimmung der beiden Tafeln wird evident, wenn man die genaue Erklärung mit heranzieht, die K. auf der vorhergehenden Seite für jede dieser Bedeutungen des Begriffes Nichts gibt (S. 259).

9. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe und die Beweise der Analogien.

Die Kritik der reinen Vernunft geht aus von einer Analyse der Erkenntnis. Dabei wurde zunächst, in der tranzsendentalen Ästhetik, die Erkenntnis in Bezug auf den einen grundlegenden Faktor, der immer und überall in sie eingeht, in Bezug auf die Anschauung untersucht, oder es wurden, genauer gesagt, diejenigen Prädikate behandelt, die wir den Gegenständen deshalb zuschreiben müssen, weil dieser Faktor in jeder Erkenntnis enthalten ist. Neben der Anschauung aber tritt auch „der Verstand oder das Vermögen zu denken“ bei der Erkenntnis in Kraft. Diejenigen Prädikate, die auf Grund begrifflicher Einordnung von den Dingen ausgesagt werden, behandelt die transzendentale Analytik. Sie hat die der Ästhetik ganz entsprechende Aufgabe, die apriorischen Faktoren des Denkens in ihrer Vollständigkeit darzustellen oder, wie wir auch sagen können, diejenige Gesetzmäßigkeit zu entwickeln, der unsere Urteile deshalb unterworfen sind, weil und sofern sie auf menschlicher Denktätigkeit beruhen. Wenn wir auf Grund der Anschauung über einen Gegenstand ein Urteil fällen, z. B. daß er diese oder jene Farbe habe, so ist damit nach K. das andere Urteil notwendig verbunden oder vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit existiere. Und wenn wir überhaupt über einen Gegenstand ein beliebiges Urteil fällen, so ist damit das andere vorausgesetzt, daß dieser Gegenstand den apriorischen Faktoren des Denkens unterworfen ist oder daß diese Faktoren auf ihn Anwendung finden können. Wenn es solche Faktoren gibt, so muß in jedem Urteil ein solcher vorhanden sein, der eo ipso angewandt ist, wenn das Urteil ausgesprochen wird. Wenn wir daher aus einem Urteil alles „Empirische“ fortlassen, so behalten wir in der „allgemeinen Form der Synthesis“ die bloße Gesetzmäßigkeit, unter die das Urteil den Gegenstand a priori subsumieren muß, wenn seine Gültigkeit über-

haupt möglich sein soll. Von diesem Gedanken ausgehend, leitet K. bekanntlich die zwölf Kategorien aus den Urteilsformen ab.

Die Kategorien entsprechen in vieler Beziehung den Anschauungsformen. Wie Raum und Zeit sind sie a priori, schreiben wir ihnen für die Außenwelt notwendige und uneingeschränkte Gültigkeit zu, entstammen sie nicht, wie Farben und Töne, der Erfahrung.

Ich habe nun schon zu Anfang bemerkt, daß die transzendentale Ästhetik, also die Lehre von Raum und Zeit, eine notwendige Voraussetzung der Beweise der Analogien bildet, daß diese Beweise sich auf ihr vornehmlich aufbauen. Dies kann in demselben Sinn nicht von der Kategorienlehre gesagt werden. Genauer muß man in der Analytik der Begriffe zwei Teile unterscheiden. Der erste Teil bezieht sich auf den Begriff des Gegenstandes, er zeigt, daß das, was wir Gegenstand nennen, nichts anderes ist als eine notwendige Einheit von Vorstellungen, vom „gegebenen Mannigfaltigen der Anschauung“. Er zeigt weiter, daß aus diesem Grunde in jeder Erkenntnis eine vereinigende Funktion des menschlichen Geistes in Kraft tritt, die die gegebenen Inhalte zu einer solchen als notwendig vorgestellten Einheit verknüpft. Dieser Gedanke findet seinen Ausdruck in der transzendentalen Apperzeption und ihrer ursprünglichen Einheit. Dabei will ich mit diesen Bemerkungen nicht den Inhalt dieser Begriffe, die zweifellos zu den schwierigsten und vieldeutigsten der Kritik gehören, erschöpfend wiedergegeben haben, sondern der Sinn meiner Worte ist nur dieser: Wenn K. die transzendentale Apperception als eine Bedingung der Erfahrung oder als ein notwendiges Moment in jeder Erkenntnis hinstellt, so ist eben damit der Zusammenschluß gegebener Inhalte zur notwendigen Einheit des Gegenstandes, wie er in jedem Urteil zum Ausdruck kommt, als eine Bedingung der Erfahrung oder als ein notwendiger Bestandteil in jeder Erkenntnis bezeichnet. Dieser Gedankengang gehört wesentlich zum Beweis der Grundsätze, er ist, kann man sagen, der letzte und unzweifelhafte Ausgangspunkt desselben. Darum habe ich ihn in vorliegender Darstellung aus dem Zusammenhang, in dem ihn K. bringt, herausgenommen und habe die Definition des Urteils und seines

Gegenstandes, wie sie von K. in der ersten und zweiten Auflage der Deduktion der Kategorien gegeben wird, an die Spitze, noch vor die Erörterung von Raum und Zeit gestellt.

Dazu aber kommt der zweite Teil. Damit meine ich die Lehre von den einzelnen „Arten des Zusammenschlusses“ zur Einheit des Gegenstandes, also die Entwicklung der einzelnen Kategorien. Diese Lehre von den Kategorien bildet keine Voraussetzung des Beweises der Grundsätze. Genauer gesagt: Während es eine notwendige Voraussetzung des Beweises der Analogien ist, daß die Zeit eine Form der sinnlichen Anschauung ist, ist es keine solche Voraussetzung, daß die Kausalität eine reine Verstandskategorie ist. Es ist nicht zutreffend, wenn Laas dies behauptet (K.s Analogien der Erfindung S. 192). Von der Kategorie der Kausalität ist in dem ganzen Beweis überhaupt nicht die Rede, sondern nur von dem Schema derselben, aber auch von diesem nicht als dem Schema der Kausalität, sondern als einem „Modus der Zeit“. Von der Aufeinanderfolge wird gesprochen, aber daß wir dieselbe unter Umständen als notwendige Aufeinanderfolge, also wie ein Schema des Kausalbegriffs behandeln dürfen, das wird nicht vorausgesetzt, sondern im Gegenteil erst gerechtfertigt, bewiesen. Der Beweis für die soeben aufgestellten Behauptungen kann freilich nur durch die Darstellung des K.schen Beweisganges selbst gegeben werden, wie sie im nächsten Abschnitt folgen soll.

Schließlich ergibt sich dasselbe Resultat, wenn wir die Zusammenfassung betrachten, in der K. am Schluß der Deduktion in der zweiten Auflage den Inhalt der Deduktion zusammen mit den Ergebnissen der transzendentalen Ästhetik auf einen Ausdruck bringt. Die Deduktion, heißt es dort, „ist die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber, als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, endlich dieser aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption“ (S. 683). Man sieht, K. nimmt hier selbst jene Teilung vor, von der ich oben gesprochen habe. Die Analytik der Begriffe behandelt einmal die Kategorien und zweitens das oberste Prinzip jeder Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, die transzendentale Apperzeption. Daß

jedes Urteil über einen wirklichen Gegenstand eine Vereinigung gegebener Inhalte zu einer als notwendig gedachten Einheit, der Einheit des Gegenstandes enthält, ist die erste; daß diese Gegenstände, weil sie mit Hülfe der Sinnlichkeit erkannt werden, in Raum und Zeit sind, ist die zweite Voraussetzung des Beweises der Analogien; die Kategorien dagegen spielen als solche in den Beweisen keine Rolle.

Dazu kommt ein weiteres Moment. Die Kategorien sind Begriffe a priori, d. h. das, was wir mit ihnen bezeichnen, das Ursachesein, das Substanzsein, wird nicht von uns vorgefunden, und wir behaupten gleichwohl, daß es so etwas in der Welt gibt. Darum stellt nun K. den Kategorien gegenüber die bekannte Frage der Deduktion: Quid juris? Welches Recht haben wir, diese Begriffe auf die Welt anzuwenden, mit welchem Recht behaupten wir, daß es Substanzen und Kausalrelationen zwischen den Dingen gibt? Auch der Raum und die Zeit waren ja a priori, aber wenn diese Frage ihnen gegenüber gestreift wurde, so wurde sie kurzerhand erledigt durch den Hinweis auf die Formen der Anschauung, durch die Berufung auf die Anschauung, die uns diese Formen diktiert.

Die Frage der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, die Frage „Quid juris?“ steht nun, wie man leicht sieht, in engster Beziehung zu der Forderung, die K. zu dem „Beweise“ der Grundsätze veranlaßt hat. Die Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze behandeln durchaus analoge Probleme, nur daß die erstere sich mit dem Recht der Anwendung der Kategorien, die andere mit dem Recht der Aufstellung der Grundsätze beschäftigen. Und daß K. die Kategorien in analoger Weise wie die Grundsätze behandelt, ist ja auch sachlich durchaus verständlich. Wer die Aufstellung des Kausalgesetzes als problematisch behandelt und einen Beweis für die Rechtfertigung dieser Aufstellung verlangt, der muß auch einen Berechtigungsnachweis für die Behauptung verlangen, daß hier oder dort, an dieser oder jener bestimmten Stelle der Welt, eine kausale Beziehung bestehe, daß also der Kausalbegriff dort Anwendung finden dürfe. Auch hieraus wird man folgern können, daß die Lehre von den Kategorien

und die von den Grundsätzen einander koordinierte Teile der Kritik sind, von denen nicht der eine auf dem andern ruht.

Hier ergibt sich nun aber ein eigentümliches Problem: Warum trennt K. die Deduktion der Kategorien und die Beweise der Grundsätze? Welchen Sinn hat es, daß ein besonderer Abschnitt der Kritik der Deduktion der Verstandesbegriffe und ein anderer dem Beweis der Grundsätze gewidmet wird? Daß dies sich so verhält, darüber kann ja kein Zweifel sein, ebensowenig wie darüber, daß dieses Verfahren nicht ohne weiteres verständlich ist. Denn: haben wir einmal das Kausalgesetz „bewiesen", haben wir gezeigt, daß es in der Erfahrung Anwendung finden darf, so haben wir eben damit auch dasselbe für den Kausalbegriff erwiesen. Wenn das Kausalgesetz gültig ist, muß auch der Kausalbegriff objektive Gültigkeit haben. Und ebenso steht es mit den anderen Kategorien und den entsprechenden Grundsätzen. Die Sachlage wird noch verwickelter, wenn wir die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe im einzelnen betrachten.[9]) Heben wir aus der ganzen Deduktion den eigentlichen Beweisgang in der denkbar kürzesten Form heraus, so wäre er folgendermaßen zu formulieren.

Nur unter zwei Bedingungen können wir nach K. das Recht haben, Begriffe auf Gegenstände anzuwenden: einmal, wenn der Gegenstand die Vorstellung, die auf ihn als Prädikat bezogen wird, selbst möglich macht, mit anderen Worten: wenn wir die Prädikatsvorstellung an dem Gegenstande vorfinden. Da wir es hier mit Begriffen a priori zu tun haben, so kann diese Möglichkeit nicht in Betracht kommen. Der andere Fall ist der entgegengesetzte, daß die Vorstellung den Gegenstand möglich macht. Dieses Beweisprinzip ist hier das einzig anwendbare. Die verlangte Deduktion muß also in der Weise geführt werden, daß nachgewiesen wird: die Kategorien sind Bedingungen der Gegenstände, mit Bezug auf die sie gebraucht werden. Nun war man von der Tatsache aus-

---

[9]) Ich spreche hier freilich von der Deduktion im engeren Sinne, von der eigentlichen Beantwortung der Frage quid juris?, oder wie K. sie nennt, von der objektiven Deduktion. Dieselbe ist bekanntlich nach K.s eigener Angabe in kurzer Zusammenfassung schon in dem „Übergang zur transz. Ded. der Kat." enthalten.

gegangen, daß eine Erkenntnis der Gegenstände, um die es sich handelt, jederzeit durch ein Urteil erfolgt. Jedes Urteil aber enthält eine Kategorie oder besteht in der Anwendung einer solchen. Also ist eine Erkenntnis der Gegenstände nur möglich durch die Anwendung der Kategorien. Nun, fährt K. fort, sind die Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt zugleich Bedingungen der Gegenstände dieser Erkenntnis. Folglich sind die Kategorien Bedingungen für die Gegenstände, mithin haben wir ein Recht, sie anzuwenden (S. 109ff.). Man sieht nun, daß in diesem Beweise gar keine Rücksicht genommen wird auf den speziellen Inhalt der einzelnen Kategorien und entsprechend heißt es denn auch am Schluß der ganzen Erörterung in der zweiten Auflage: Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelst der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption a priori zu stande zu bringen, davon läßt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine andern Funktionen zu Urteilen haben" (S. 668). Anderseits können und müssen die Analogien der Erfahrung als die nähere Ausführung gerade des Gedankens angesehen werden, der hier für unmöglich erklärt wird: sie geben den Grund dafür an, daß wir gerade diese Kategorieen der Substanzialität, der Kausalität, der Wechselwirkung auf die Welt der Dinge anwenden. Es liegt also, wie es scheint, hier ein direkter Widerspruch vor. Dieser Widerspruch bezw. die ausdrückliche Äußerung K.s macht es unmöglich, einfach anzunehmen (wie u. a. Wartenberg, K.s Theorie der Kausalität, S. 155 tut), daß die von K. so bezeichnete Deduktion der Kategorien nur die Vorbereitung, die Voraussetzung der in den Beweisen der Grundsätze folgenden eigentlichen Deduktion sei, daß also die Beweise der Analogien nur die folgerichtige Fortsetzung der Deduktion wären.

Der Widerspruch löst sich, wenn man ein Moment in der Fassung der Grundsätze beachtet, auf das ich schon vorhin kurz hingedeutet habe: In dem Beweis des Kausalgesetzes ist nirgends die Rede von Ursache und Wirkung, sondern nur von einer gesetzmäßigen Aufeinanderfolge von Ereignissen — in der 1. Auflage ist auch in der Formulierung des Gesetzes jener Begriff vermieden.

Die Kategorie ist überall ersetzt durch ihr Schema. Wenn wir dem Sprachgebrauch der Inauguraldissertation folgen, so können wir daher sagen: es ist nur der Kausalbegriff in der Form seines „logischen" Gebrauchs, der in den Grundsätzen gerechtfertigt wird. Nun ist freilich der „reale" Gebrauch der Kategorie zum Zweck der Erkenntnis als unbrauchbar erwiesen, immerhin hält K. auch in der Kritik ausdrücklich an der Denkbarkeit einer Anwendung auch auf Dinge, die außerhalb von Raum und Zeit liegen, fest, nur daß diese Anwendung nicht die Möglichkeit einer Erkenntnis gibt, weil die zugehörige Anschauung fehlt. Dies hatte sich auch bereits aus den Erörterungen des vorigen Abschnitts ergeben: das Noumenon würde erkennbar sein, wenn uns eine nichtsinnliche Anschauung gegeben wäre. Daß dies K.s Meinung ist, ergibt sich einmal aus zahlreichen Stellen in der Kritik (S. 234, 257, 668ff. u. s. w.), es ergibt sich zweitens aus seinem Verfahren da, wo er — in praktischer Absicht — von Dingen an sich etwas aussagt: der Begriff der „Kausalität durch Freiheit" wäre unmöglich, wenn nicht die Kategorie der Kausalität auf die Dinge an sich Anwendung finden könnte.

Damit diese Anwendung aber möglich ist, dazu ist in erster Linie erforderlich, daß die Kategorie nicht mit ihrem Schema identifiziert wird, sondern eine selbständige Bedeutung behält, daß der Kausalbegriff an und für sich und der Kausalbegriff, wie er in der zweiten Analogie zu Grunde gelegt wird, auseinander gehalten werden. Aus diesem Grunde muß K. die Deduktion der Grundsätze von der Deduktion der Kategorien trennen. Die letztere wird von dem Gesichtspunkt aus durchgeführt, daß eine Erkenntnis von Gegenständen jederzeit der Urteilsformen und damit der Kategorien bedarf, daß alles Mannigfaltige (als Prädikat) auf einen Gegenstand (als Subjekt) nur mittels einer Kategorie bezogen werden kann. Damit ist zunächst noch gar nicht gesagt, ob die Gegenstände, um die es sich handelt, Dinge „an sich" oder Dinge in Raum und Zeit sind. Die Deduktion ist ihrem Prinzip nach so breit angelegt, daß sie auch die Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich rechtfertigen würde. Es ist in ihr nur die Rede vom Urteil als dem Ergebnis einer „begrifflichen Erkenntnis" und

vom Gegenstand dieser Erkenntnis, d. h. also von der Beziehung von Subjekt und Prädikat. Erst der an und für sich fremd hinzutretende Gedanke, daß das Mannigfaltige, das wir im Urteil verbinden, vorher gegeben sein muß und daß dies Gegebensein nur auf dem Wege der sinnlichen Erkenntnis vor sich gehen kann, in Verbindung mit dem Ergebnis der transzendentalen Ästhetik, daß Raum und Zeit Formen der sinnlichen Erkenntnis sind, führt die Notwendigkeit der Grenzbestimmung herbei (vgl. Kritik S. 669). Eine Erkenntnis ohne Sinnlichkeit ist nicht möglich, „weil es, so viel ich wüßte, nichts gäbe, noch geben könnte, worauf mein Gedanke angewandt werden könne“ (S. 669), weil die Behauptung irgend einer Existenz, einer Wirklichkeit stets auf ein „Gegebensein“ zurückgeht.

In dieser scharfen Trennung von Kategorie und Grundsatz dürfte einer der schwächsten Punkte der K.schen Untersuchung liegen. Die moderne Erkenntnistheorie wird nicht geneigt sein, in dieser Weise Kausalität und gesetzmäßigen Zusammenhang aufeinander folgender Ereignisse zu scheiden oder genauer: sie wird der K.schen die andere Behauptung entgegenstellen, daß, wenn wir irgendwo das Vorhandensein einer Kausalrelation behaupten, wir damit nichts andres meinen, als daß hier ein spezieller Fall des Kausalgesetzes realisiert sei. Wenn man von einem Kausalverhältnis außerhalb des zeitlichen Geschehens oder unabhängig von demselben spricht, so hat man dem Begriff die Seele genommen. Man hat den Begriff vernichtet, denn was übrig geblieben ist, das ist nur das anthropomorphistische Element des Kraftbewußtseins, das wir unwissenschaftlicherweise in den Begriff der Ursache hineingelegt haben. Schließlich: zu den Punkten der K.schen Lehre, die von jeher am meisten Anstoß erregt haben, gehört der Schematismus. Es scheint mir nun zweifellos, daß gerade die Lehre von den Schematen durch jene künstliche Scheidung von Kategorie und Grundsatz bei K. hervorgerufen ist. K. hatte die Brücke zwischen dem reinen Verstandesbegriff und dem Grundsatz, der das zeitliche Geschehen betrifft, abgebrochen — nun mußte er auf irgend einem Wege wieder eine Verknüpfung der beiden herstellen. Und in dieser Verlegenheit hilft er sich durch die Be-

hauptung, jeder Kategorie komme a priori ein transzendentales Schema zu.

Ich habe vorhin auf eine Reihe von Stellen in der Kritik aufmerksam gemacht, die mit zweifelloser Deutlichkeit beweisen, daß K. eine Anwendung der Kategorien auf die Dinge an sich, ein Denken der Dinge an sich durch die Kategorien für möglich gehalten hat. Nun hat man freilich auch in Bezug auf diesen Punkt meint, daß K. sich hier selbst widerspreche, daß er an andern Stellen eben diese Anwendbarkeit leugne. Ich muß daher am Schluß dieses Abschnitts wenigstens mit ein paar Worten auf diejenigen Stellen der Kritik eingehen, auf die man diese Behauptung zu stützen pflegt. Es dürften dabei im wesentlichen zwei Stellen in Betracht kommen.

In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" sagt K.: „Ja wenn man auch eine andre Art der Anschauung, als diese unsre sinnliche ist, annehmen wollte, so würden doch unsre Funktionen zu denken in Ansehung derselben von gar keiner Bedeutung sein" (S. 256). Zur Erläuterung füge ich hier eine andre Stelle aus der Kritik hinzu: „Wenn eine Erkenntnis objektive Realität haben, d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muß der Gegenstand gegeben werden können" (S. 154). Hier wird zweierlei unterschieden: daß die Kategorie auf Gegenstände bezogen wird oder bezogen werden kann und daß sie in Ansehung der Gegenstände „von Bedeutung" ist. Die Kategorie hat eine solche Bedeutung, wenn die Möglichkeit besteht, daß sie zu einer durchgängigen und notwendigen Erkenntnis der Gegenstände führt. Rücksichtlich der Kategorie der Kausalität wird uns dies gewährleistet durch das Kausalgesetz. Das Kausalgesetz aber beruht für K. auf unserer Anschauungsform, der Zeit. Also gewährleistet in der Tat unsere Anschauungsform — nicht die Anwendbarkeit der Kategorien, wohl aber, daß die Kategorien in Ansehung eines gegebenen Anschauungsmaterials „von Bedeutung" sind.

Und zweitens könnte die Art und Weise Bedenken erregen, wie K. am Schluß der Deduktion in der 1. Auflage den Inhalt derselben zusammenfaßt: „Wären die Gegenstände, womit unsre

Erkenntnis zu tun hat, Dinge an sich selbst, so würden wir von diesen gar keine Begriffe a priori haben können. Denn . . . nehmen wir sie (die Begriffe) aus uns selbst, so kann das, was bloß in uns ist, die Beschaffenheit eines von unseren Vorstellungen unterschiedenen Gegenstandes nicht bestimmen" (S. 136). Indessen, man lese weiter, es folgt nämlich die Erläuterung: „d. i. ein Grund sein, warum es ein Ding geben sollte, dem so etwas, wie wir in Gedanken haben, zukomme und nicht vielmehr alle diese Vorstellung leer sei". Mit andern Worten: die bloße Anwendung unsrer Kategorien, ohne Anschauung, gibt uns kein Recht, das Dasein eines Dinges zu behaupten, dem so etwas, wie wir da aussagen, zukommt. Das ist aber dasselbe, was oben behauptet wurde. Es liegt schließlich auch in der vorher citierten Stelle: die Kategorien können ohne Anschauung nicht die Gegenstände „bestimmen". Endlich scheint es, als habe K. selbst ein mögliches Mißverständnis dieser Stelle vorausgesehen. In der 2. Auflage findet sich an dem entsprechenden Orte eine scharfe Betonung des Umstandes, daß die Kategorien wohl zum Denken, aber freilich nicht zum Erkennen eines Gegenstandes zulangen (S. 681).

10. Die Beweise der einzelnen Analogien.

Die Grundsätze des reinen Verstandes gelten von der Welt der Dinge. Diese Dinge aber sind diejenigen, von denen wir eine Erfahrungserkenntnis gewonnen haben oder zu gewinnen streben. Wenn sich nun herausstellt, daß das Zustandekommen einer Erfahrungserkenntnis, daß also auch das Vorhandensein von Gegenständen einer Erfahrungserkenntnis an bestimmte Bedingungen geknüpft ist, so werden wir jeden solchen Gegenstand a priori, d. h. vor jeder einzelnen Erfahrung, die wir über ihn machen können, als unter diesen Bedingungen stehend betrachten müssen und betrachten dürfen. Urteile a priori über Gegenstände, die eine Aussage dieser Art enthalten, sind daher gerechtfertigt. „Die Möglichkeit der Erfahrung ist das, was allen unsern Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt."

„Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d. i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntnis, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde (S. 155). Anders gesagt: In jeder Erfahrungserkenntnis ist enthalten die Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen zu einer notwendigen Einheit, die dadurch zum Ausdruck gebracht wird, daß das Mannigfaltige auf einen Gegenstand bezogen ist. Ohne diese Beziehung auf einen Gegenstand wäre die Erfahrung nicht einmal Erkenntnis überhaupt — wir haben also hier zunächst die Kennzeichen einer Erkenntnis überhaupt, noch nicht die der Erfahrungserkenntnis. Es muß demnach noch das Spezifische der Erfahrungserkenntnis namhaft gemacht, es muß die Bedingung gesucht werden, die die Gegenstände als Gegenstände der Erfahrungserkenntnis charakterisiert. Synthetische Einheit im Mannigfaltigen der Anschauung fordert jede Erkenntnis, es kommt hinzu, daß diese Einheit der möglichen Erfahrung unterliegen soll. „Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung" (S. 155).

Die Erfahrungserkenntnis ist diejenige Erkenntnis, die sich auf das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung stützt. Die Bedingungen der Erfahrungserkenntnis sind also die Forderungen, die das sinnliche Anschauungsmaterial als solches an die Erkenntnis stellt. Wir kennen diese Forderungen aus der transzendentalen Ästhetik her: die Gegenstände der Sinne müssen den Formen der Anschauung, Raum und Zeit, unterworfen sein. Die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind also räumlich-zeitliche Einheiten, die aus dem gegebenen Empfindungsmaterial gewonnen werden.

Endlich können wir das so gewonnene Resultat in Form von Forderungen zusammenfassen: 1. Alle Gegenstände müssen notwendige Einheiten eines gegebenen Mannigfaltigen sein. 2. Diesen Gegenständen muß, damit sie Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind, jederzeit eine Stelle in Raum und Zeit angewiesen werden können. In diesen Forderungen sind, scheint mir, die Grund-

voraussetzungen des K.schen „Beweises" der Grundsätze des reinen Verstandes vollständig wiedergegeben, es ist in ihnen das Beweisprinzip für die synthetischen Urteile a priori enthalten. „Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen und sagen: Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteil a priori" (S. 155, 156).

Ich gehe nunmehr sofort über zu den Beweisen der einzelnen Analogien der Erfahrung.

K. stellt bekanntlich drei Analogien der Erfahrung auf. Den drei Abschnitten, in denen dieselben behandelt werden, geht ein vierter vorauf, der den „allgemeinen Grundsatz" oder, wie es in der zweiten Auflage heißt, das „Prinzip" der Analogien enthält. Derselbe hat eine doppelte Aufgabe. Es soll einmal in dem Prinzip selbst ein zusammenfassender Ausdruck für die drei folgenden Analogien gegeben werden. Und es soll zweitens in der Erörterung das Beweisprinzip, auf dem die Analogien beruhen, in möglichst klarer und reinlicher Gestalt herausgeschält und zur Darstellung gebracht werden. Es dürfte sich empfehlen, hier zunächst einmal die letztere Bestimmung kurz zu betrachten.

Der letzte Angelpunkt ist auch bei den Analogien natürlich die Möglichkeit der Erfahrung. Erfahrung ist Bestimmung von Objekten oder, was auf dasselbe hinauskommt, Herstellung einer synthetischen Einheit im gegebenen Mannigfaltigen (S. 170). Diese synthetische Einheit aber, der Gegenstand, ist in der Zeit. „Die ursprüngliche Apperzeption" — sagen wir für diesen K.schen Kunstausdruck hier deutlicher die einheitschaffende Funktion des menschlichen Geistes — „bezieht sich ... auf den Inbegriff aller Vorstellungen und zwar a priori auf die Form desselben, d. i. das Verhältnis des mannigfaltigen empirischen Bewußtseins in der Zeit" (S. 171). Mit anderen Worten: es muß jene Einheit des Gegebenen hergestellt werden mit der a priori vorausgeschickten

Bedingung, daß diese Einheit in der Zeit sich befindet[10]). Der Synthesis ist, können wir sagen, a priori in ihrem vereinheitlichenden Wirken eine bestimmte Richtung vorgeschrieben. Demselben Gedanken gibt K. in der Deduktion der Kategorien, zweite Auflage, gelegentlich Ausdruck. Raum und Zeit, heißt es dort, enthalten ein Mannigfaltiges, und „sind daher mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen a priori vorgestellt. Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit vorgestellt werden soll, gemäß sein muß, a priori als Bedingung der Synthesis schon mit diesen Anschauungen zugleich gegeben" (S. 678).

Es ist eine Bedingung der Erfahrung, daß die Gegenstände, von denen wir etwas aussagen, in der Zeit sich befinden, daß ihnen zeitliche Bestimmungen zukommen. Nun kann aber die Zeit selbst nicht wahrgenommen werden (S. 171, 175, 181, 197), d. h. wenn einem Gegenstand zeitliche Bestimmungen zukommen, so kann dies nicht etwa heißen: wir finden einen Bewußtseinsinhalt, Zeit genannt, vor und einen andern, das zu bestimmende Ereignis, und brauchen nun nichts weiter zu tun, als die vorhandenen Relationen zwischen beiden zu konstatieren, sondern: vorgefunden werden allein die zeitlich zu bestimmenden Inhalte und zeitliche Beziehungen sind Beziehungen zwischen diesen Inhalten (S. 171). Wenn also gefordert wird, daß die Gegenstände der Erkenntnis in der Zeit sich finden, so wird damit die Forderung gestellt, daß zwischen diesen Gegenständen bestimmte Beziehungen bestehen oder hergestellt werden. Welches sind diese Beziehungen? K. zählt deren drei auf, die er als Modi der Zeit bezeichnet: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein.

Lassen wir die Beharrlichkeit zunächst einmal aus dem Spiele, so ist diese Bezeichnungsweise leicht verständlich. Wenn wir von einem X aussagen, daß es in der Zeit sei, so behaupten wir eben

[10]) Ich habe im Anschluß an K. diese Bedingung apriorisch genannt. Dies kann natürlich nicht heißen, daß die ganze Untersuchung, die zu ihrer Feststellung führt, keine Rücksicht auf empirisch vorgefundene Tatsachen nähme, sondern nur, daß diese Bedingung für jede Erfahrungserkenntnis, unabhängig von ihrem speziellen Inhalt gilt.

damit, daß es auf ein andres folge, daß es in der Relation der Folge zu einem andern stehe. Und ebenso behaupten wir, daß es mit diesem oder jenem „zugleich" sei. In der Behauptung, ein Ereignis a sei in der Zeit, sind die beiden Behauptungen eingeschlossen — natürlich nicht, daß es Ereignisse geben muß, die dem a vorangehen oder nachfolgen oder die mit ihm zugleich sind — aber doch, daß jedes beliebige andre Ereignis, das wir annehmen, zu a in einer dieser Relationen stehen muß. Das will die Bezeichnung, Folge und Zugleichsein seien Modi der Zeit, besagen.

Es bleibt noch der dritte Modus, die Beharrlichkeit. Inwiefern ist die Beharrlichkeit ein Modus der Zeit? Man erinnere sich daran, daß schon in der transzendentalen Ästhetik wieder und wieder die Einheit der Zeit, die Tatsache, daß es nur eine Zeit gibt und daß verschiedene Zeiten nur Teile dieser einen Zeit sind, betont wurde. Diese Tatsache kehrt in den Analogien wieder[11], wenn von der „Beharrlichkeit" der Zeit gesprochen wird. Wenn es nur eine Zeit gibt und verschiedene Zeiten nur Teile dieser einen sind, so ist diese Zeit etwas, das jederzeit, das immer besteht, das bleibt und für das es kein Entstehen und Vergehen gibt (S. 175), in dem aller Wechsel vor sich geht, das aber selbst nicht wechselt. Wenn demnach ein Gegenstand sich in der Zeit befindet, so ist diese Zeit etwas Einheitliches, Bleibendes, Beharrendes, ein beständiger Hintergrund des Geschehens. Und wenn wir einem Ding zeitliche Existenz beilegen, so konstruieren wir für dasselbe einen solchen beständigen Hintergrund.

Wenn K. von den drei Modi der Zeit spricht, so, können wir sagen, spricht er von drei Behauptungen, die in der allgemeinen Behauptung, ein Ding sei in der Zeit, mit enthalten sind, ja, die den Sinn dieser allgemeinen Behauptung erschöpfend wiedergeben. Der Gegenstand oder das Ereignis a ist in der Zeit, hat zeitliche Existenz, bedeutet: 1. Es folgt auf andere Ereignisse (kann als auf andere Ereignisse folgend betrachtet werden); 2. es ist mit anderen Ereignissen zugleich (kann als mit anderen Ereignissen zugleich-

[11]) Übrigens auch in derselben Form, z. B. S. 180.

seiend betrachtet werden); und endlich 3. es gehört mit allen anderen Ereignissen zu einem einheitlichen, sich gleichbleibenden Fluß des Geschehens. Wenn es also möglich sein soll, einem Ereignis zeitliche Existenz zuzuschreiben, so muß es möglich sein, dieses Ereignis rücksichtlich seiner Folge und seines Zugleichseins zu bestimmen und es als zu jenem einheitlichen Verlauf des Geschehens gehörig zu betrachten. Die Modi der Zeit sind „Bedingungen a priori der durchgängigen und notwendigen Zeitbestimmung alles Daseins in der Erscheinung, ohne welche selbst die empirische Zeitbestimmung unmöglich sein würde“ (S. 201). Die erste Bedingung der Erfahrung, daß die Gegenstände der Erkenntnis in der Zeit existieren müssen, hat sich danach aufgelöst in drei Bedingungen. „Daher werden drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen, wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann, vor aller Erfahrung vorangehen und diese allererst möglich machen“ (S. 171).

Ich wende mich zur ersten Analogie. Wir legen dem Mannigfaltigen die Zeit zu Grunde. Die Zeit aber ist nur eine, es gibt nicht verschiedene Zeiten, sondern nur verschiedene Teile der Zeit. Die Zeit selbst also ist etwas Beharrliches. Wir legen den Erscheinungen ein Beharrliches zu Grunde, wir beziehen sie alle auf dieses Beharrliche. Was ist dieses Beharrliche, was ist die Zeit? An und für sich ist sie nichts, sie ist kein Wahrnehmungsinhalt, nichts Gegebenes. Wenn wir sie näher bestimmen wollen, so bleibt uns keine andere Bestimmung als die, daß sie etwas Beharrliches und das etwas ist, auf das alles Wechselnde, alles Entstehende und Vergehende, alles empirisch Gegebene bezogen wird. Nun wissen wir ja, daß wir ein solches Etwas, das nichts weiter als ein Beziehungspunkt, ein Einheitspunkt ist, auf den wir das Wechselnde beziehen, wir wissen, daß wir einen solchen Einheitspunkt als den Gegenstand selbst im Gegensatz zu seinen Accidenzen zu bezeichnen pflegen. Darin bestand ja die Definition des Gegenstandes (Kr. S. 119, 120, 122 u. s. f.). Als Folgerungen können wir hier unmittelbar die erste Analogie in der Fassung der ersten Auflage hinsetzen: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen

bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert" (S. 174).[12]) Mit Rücksicht auf die Fassung der zweiten Auflage würden wir den Beweis besser so formulieren. Die Gegenstände in der Welt müssen so betrachtet werden können, als liege ihnen ein Beharrliches zu Grunde, denn wenn sie nicht so betrachtet werden könnten, so wäre es auch unmöglich, sie als in der Zeit existierend zu betrachten, da man von der Zeit nichts weiter sagen kann als: sie sei ein Beharrliches, das den Dingen „zu Grunde liegt" oder auf das die Dinge bezogen werden. Wenn wir also das Recht haben, den Dingen zeitliche Existenz zuzuschreiben und wenn wir anderseits unter der Substanz nichts anderes verstehen, als den beständigen Beziehungspunkt alles Gegebenen, der selbst auf nichts weiter bezogen werden kann, so haben wir auch das Recht, den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als gültig anzusprechen. „Das Entstehen einiger und das Vergehen anderer Substanzen würde selbst die Bedingung der Einheit der Zeit[13]) aufheben, und die Erscheinungen würden sich alsdann auf zweierlei Zeit beziehen, in denen nebeneinander das Dasein verflösse, welches ungereimt ist. Denn es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen" (S. 179). — So wird der Grundsatz von der Beharrlichkeit der Substanz durch die Berufung auf den ersten Modus der Zeit bewiesen.[14])

---

[12]) Laas (K.s Analogien d. Erfahrung, S. 167) hält die Formulierung der ersten Analogie in der ersten Auflage für unverständlich: In dem Gesagten habe ich versucht, eben diese Formulierung verständlich zu machen. Im übrigen mißversteht L., wie mir scheint, die Analogie, wenn er meint, nach K. müsse jederzeit im Wahrnehmungssinhalt ein Beharrliches sein.

[13]) Es sei kurz darauf aufmerksam gemacht, daß K. hier von der Bedingung der Einheit der Zeit in demselben Sinn, wie vorher von der Bedingung der Beharrlichkeit der Zeit spricht; s. o.

[14]) Der zweite und dritte Modus hat mit dem Beweis der ersten Analogie nichts zu tun. Für die Darstellung K. Fischers (Gesch. d. n. Ph. III, S. 390), die das Zugleichsein in den Beweis hineinzieht, indem sie die beharrliche Substanz gewissermaßen die Möglichkeit des Zugleichseins gewähren läßt, bietet der K.sche Wortlaut, wie mir scheint, keine genügenden Anhaltspunkte. Dagegen dürfte obige Darstellung im wesentlichen mit derjenigen von Stadler (Die Grunds. d. r. Erk., S. 85) übereinkommen.

Vielleicht darf man gerade diesen Beweis der ersten Analogie als besonders charakteristisch für die ganze von K. verfolgte Beweismethode ansehen. Die grundlegende Erkenntnis, von der er ausgeht, ist die, daß alle Gegenstände, die wir als wirklich im Sinn der Erfahrungswissenschaft in Anspruch nehmen können, in der Zeit sein müssen. Aus dieser grundlegenden Erkenntnis wird die andere abgeleitet, gefolgert, daß allen wirklichen Dingen ein Beharrliches zu Grunde liegen muß. Daß diese Folgerung gezogen wird, gibt dem Ganzen jenen Charakter des deduktiven Beweises.

Die zwei andern Grundsätze hängen untereinander enger zusammen, als mit dem ersten. Folge und Zugleichsein sind Modi der Zeit. Ereignisse, die in der Zeit sind, müssen zugleich sein oder aufeinanderfolgen, und sie müssen bezüglich dieser ihrer zeitlichen Relationen bestimmt werden können. Demnach muß auch rücksichtlich jedes einzelnen Ereignisses die Frage entschieden werden können, ob es in der Relation der Folge oder in der des Zugleichseins zu bestimmten andern Ereignissen steht. Wie kann diese Entscheidung vor sich gehen? Das Einfachste wäre augenscheinlich dies, daß die Wahrnehmung uns unmittelbar lehrte, was folgt und was zugleich ist. Aber diese Möglichkeit ist nach K. ausgeschlossen. „Die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv. Die Vorstellungen der Teile folgen aufeinander. Ob sie sich auch im Gegenstande folgen, ist ein zweiter Punkt der Reflexion, der in der ersteren nicht enthalten ist“ (S. 181). „So ist z. B. die Apprehension des Mannigfaltigen in der Erscheinung eines Hauses, das vor mir steht, successiv. Nun ist die Frage: ob das Mannigfaltige dieses Hauses selbst auch in sich successiv sei, welches freilich niemand zugeben wird“ (S. 182). K. geht also von der Tatsache aus, daß die Apprehension, die Auffassung von zwei verschiedenen Inhalten jederzeit nacheinander erfolgen muß, daß wir also ein Zugleichsein derselben in der Wahrnehmung nicht konstatieren können. Ob K. diese Behauptung in der schroffen Form, in der er sie aufstellt und in der sie zweifellos psychologisch nicht haltbar ist, hat aufrecht erhalten wollen, mag dahingestellt bleiben. Daß wir in der Wahrnehmung des Simultanen einer weitgehenden Beschränkung unterliegen, wird ja auf jeden

Fall und im besonderen den Beispielen K.s gegenüber zuzugeben sein (vgl. Kr. S. 182, 197 u. a.).

Die Wahrnehmung ist successiv, sie gibt uns nur eine Folge von Inhalten, bei der es unbestimmt bleibt, ob es sich um eine Folge der Inhalte selbst oder um ein Zugleichsein derselben und eine Folge ihrer bloßen Auffassung handelt. Es entsteht also von neuem die Frage: Wie bestimmen wir die Folge und das Zugleichsein der Inhalte?

Es könnte hier indessen im voraus ein Einwand erhoben werden. Man könnte sagen: Warum muß denn überhaupt die Frage gestellt werden, ob zwei Ereignisse, die wir wahrnehmen, zugleich oder nacheinander sind? Warum muß, genauer gesagt, die Möglichkeit des Zugleichseins überhaupt in Betracht gezogen werden? Das Zugleichsein ist ein Modus der Zeit. Mit andern Worten: wenn Ereignisse in der Zeit sind, so heißt dies, sie folgen aufeinander oder sie sind zugleich. Nun ist eine „Erfahrung", eine wissenschaftliche Betrachtung von Gegenständen nur möglich, wenn diese Gegenstände in der Zeit sind. Dieser Forderung aber ist schon genügt, wenn alle diese Gegenstände nur aufeinanderfolgen, wenn die Möglichkeit ihres Zugleichseins garnicht als solche eingeführt wird. Was nötigt uns, die Möglichkeit eines solchen Zugleichseins gleichwohl in Erwägung zu ziehen? Inwiefern schließt die Möglichkeit der Erfahrung die Notwendigkeit in sich, bei zwei Ereignissen stets die Frage zu stellen, ob sie aufeinander folgen oder zugleich sind? Dies ist nicht ohne weiteres einzusehen, denn warum sollte sich nicht die ganze Welt wissenschaftlich betrachten lassen, ohne daß die Möglichkeit des Zugleichseins beachtet würde, indem die Folge der Ereignisse einfach mit der Folge ihrer Apprehension identifiziert wird? Warum soll die Welt der Gegenstände, die wir aus dem sinnlich Gegebenen heraus erschaffen, nicht so beschaffen sein, daß diese Gegenstände in der Zeit nur einander folgen? Mit anderen Worten: wenn es eine apriorische Notwendigkeit sein soll, daß die Gegenstände in der Zeit auch zugleich sein können, daß rücksichtlich ihrer daher jedesmal die Frage aufgeworfen werde, ob sie zugleich sind oder folgen, so genügt zur Begründung dieser Behauptung nicht der einfache Hinweis

darauf, daß die Gegenstände eben Gegenstände in der Zeit sind, sondern es bedarf noch eines besonderen Grundes. Ich möchte nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß in dem Gesagten für mich der einzig mögliche Sinn des mehrfach gegen K. erhobenen Einwandes liegt, das Zugleichsein sei kein Modus der Zeit. Die einzig mögliche Antwort auf diesen Einwand hat Stadler gegeben: In der Berufung auf den Raum. Die Gegenstände sind ja nicht nur in der Zeit, sondern, soweit die äußere Wahrnehmung in Frage kommt, auch im Raume. Die Teile des Raumes aber sind notwendigerweise zugleich. Also steht den Gegenständen im Raum ihrer Natur nach die Möglichkeit des Zugleichseins zu. Danach muß diesen Gegenständen gegenüber auch die Frage beantwortet werden können, ob sie zugleich sind oder nicht. Damit ist der Einwand abgewiesen: Die Notwendigkeit, die Erscheinungen im Raume zu ordnen, enthält die Notwendigkeit, in der Wissenschaft die Frage nach dem Zugleich oder Nacheinander zu stellen. Daß diese Entscheidung im Sinne K.s ist, geht zur Genüge daraus hervor, daß überall, wo von der Notwendigkeit des Zugleichseins die Rede ist, dasselbe als ein solches im Raume gefaßt wird.

Ich kehre zum Vorigen zurück. Die bloße Wahrnehmung gibt uns keine Folge und kein Zugleichsein, denn sie gibt uns nicht die Möglichkeit, beide zu unterscheiden. Gleichwohl muß diese Möglichkeit bestehen. Es muß also in dem gegebenen Gesamtinhalt etwas liegen, das auf das Zugleichsein oder die Folge der Ereignisse selbst hinweist, es muß ein Erlebnis geben, auf das wir uns stützen können, um die Folge der Ereignisse selbst, nicht ihrer bloßen Apprehension, aussagen zu können. Welches ist dieses Erlebnis? Die Antwort auf diese Frage ist im Anschluß an die K.schen Beispiele leicht zu finden. Wir haben auf der einen Seite das Nebeneinander der Teile eines Hauses, die wir nacheinander apprehendieren und doch für simultan erklären und wir haben auf der andern Seite ein fahrendes Schiff, das wir erst oberhalb, dann unterhalb des Flusses erblicken. Hier behaupten wir ein Folgen der Inhalte. Warum? Im ersten Fall, sagt K., können wir beim Teile A des Hauses anfangen und dann zu B übergehen, wir können aber auch ebensogut auf die Wahrnehmung von B die

von A folgen lassen. Die Reihenfolge in der Wahrnehmung der beiden Inhalte ist beliebig. Im zweiten Fall ist die Reihenfolge nicht mehr beliebig — B kann auf A nur folgen, nicht dem A voraufgehen. Demnach gibt uns das Bewußtsein, daß die Reihenfolge der Wahrnehmungsinhalte in unser Belieben gestellt sei, die Veranlassung, die beiden Inhalte für zugleichseiend zu erklären, umgekehrt das Bewußtsein, daß die Reihenfolge notwendig bestimmt sei, die Veranlassung, sie einander folgen zu lassen.[15]) Die Notwendigkeit in der Verknüpfung zweier Inhalte ist nun aber niemals etwas, das wir in den Inhalten selbst vorfinden. Sondern diese Notwendigkeit tragen wir hinzu, wir nehmen sie als vorhanden an. Diese Annahme einer notwendigen Verknüpfung zwischen zwei Inhalten ist hier für uns die Bedingung dafür, daß wir von einer Aufeinanderfolge dieser Inhalte sprechen dürfen. Nur die Annahme, daß die Wahrnehmung des Inhaltes A mit der Wahrnehmung von B gesetzmäßig, notwendig ist, gibt der Behauptung, daß A und B aufeinander folgen, einen greifbaren Sinn. Wenn wir also sagen, daß zwei Ereignisse auf einanderfolgen, so sagen wir damit nichts andres, als daß zwischen diesen beiden Ereignissen ein gesetzmäßiger Zusammenhang besteht, der die Reihenfolge in der Apprehension der beiden Ereignisse regelt. Mit andern Worten: wenn wir von einem Ereignis behaupten, daß es im Konnex zeitlicher Aufeinanderfolge zu andern Ereignissen stehe, so behaupten wir damit zugleich, daß es in gesetzmäßigem Zusammenhang mit einem andern Erlebnis steht, „worauf es nach einer Regel folgt“: wir behaupten eine kausale Verknüpfung. Also ist ein durchgängiger kausaler Zusammenhang der Erscheinungen identisch mit der Annahme ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge. Die zeitliche Folge fordert den kausalen

---

[15]) Damit ist ein Einwand abgewiesen, den Wartenberg (K.s Theorie d. Kaus., S. 266 ff.) gegen K. erhebt. W. schreibt K. die Meinung zu, daß in dem gegebenen Mannigfaltigen nicht die geringste Andeutung auf eine bestimmte Ordnung der Succession liege und daß diese Ordnung vom Verstand willkürlich durch die Anwendung des Kausalbegriffs hineingetragen werde. Er stellt daher die Frage: Wie soll eine Formel in ihrer abstrakten Allgemeinheit irgend etwas über den konkreten Einzelfall bestimmen können? W. übersieht hier das empirische Moment, auf das K. ausdrücklich aufmerksam macht, das Moment der wechselseitigen Folge.

Zusammenhang. Der zweite Modus der Zeit gibt die Notwendigkeit des Kausalgesetzes an die Hand.

Dasselbe Resultat wird nun freilich noch von K. auf einem einfacheren Wege erzielt. Wir behaupten eine Folge der Gegenstände und suchen sie festzustellen im Gegensatz zu der bloßen Folge ihrer Auffassung. Wenn wir aber den Gegenstand für eine Verknüpfung verantwortlich machen, so ist dies, wie aus der Deduktion bekannt ist, nur ein andrer Ausdruck dafür, daß diese Verknüpfung den Charakter der Notwendigkeit an sich trägt. Wir setzen also die durchgängige Verknüpfung der Ereignisse „nach einer Regel“ voraus, wenn wir den Begriff der Folge auf sie anwenden. An diese Argumentation, die mit der ersten durchgängig verwoben ist, knüpft unmittelbar der Beweis für das Gesetz der Wechselwirkung an. Auch das Zugleichsein der Dinge im Raum soll aus der Folge in ihrer Auffassung herausgeschält werden — auf Grund der wechselseitigen Apperzeption. Aber so wenig die Folge in der Wahrnehmung uns berechtigt, die Folge der wahrgenommenen Inhalte, so wenig gibt uns die wechselseitige Folge in der Wahrnehmung allein das Recht, ihr Zugleichsein zu behaupten. Auch hier muß die Vorstellung eines gesetzmäßigen Zusammenhangs des wechselseitig Apprehendierten hinzutreten, eines Zusammenhangs, der die Aufeinanderfolge der zugleichseienden Elemente eben als eine beliebige charakterisiert. So kommt das Gesetz zustande, daß „alle Substanzen, sofern sie zugleich sind“, in durchgängiger Wechselwirkung stehen (S. 196).

Schluß.

Ich hatte mir die Aufgabe gestellt, die Beweise der Analogien der Erfahrung darzustellen nach ihrer Methode und nach ihrer Stellung im Zusammenhang der Kritik. Es sollte gezeigt werden, daß und wie diese Beweise von den vorhergehenden Abschnitten, insbesondere also von der transzendentalen Ästhetik und von der Analytik der Begriffe, abhängen. Es hat sich dabei gezeigt, daß die genannten zwei Teile der Kritik die notwendigen Voraussetzungen der Beweise der Grundsätze enthalten. Sehen wir daher ab von der speziellen Beziehung der Ästhetik auf die Mathematik, sowie

von der Deduktion der Kategorien im engeren Sinn, so führt ein kontinuierlicher Gedankengang durch alle jene Abschnitte, der in den Beweisen der Grundsätze gipfelt.

Als den Angelpunkt dieser Beweise hat K. selbst das Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung bezeichnet. Die ganze Untersuchung, die den Grundsätzen voraufgeht, kann man daher auffassen als die Feststellung des Begriffs der Erfahrungserkenntnis. Erfahrung, so können wir das Ergebnis formulieren, ist die Verknüpfung vorgefundener Inhalte zu notwendigen Zusammenhängen in Raum und Zeit. Nimmt man dies als zugestanden an, so hat man die Prämissen der K.schen Beweise zugegeben. Aus dem Obersatz: Die Gegenstände der Erfahrungserkenntnis sind in Raum und Zeit, werden die Schlüsse gezogen: Den Gegenständen liegt eine beharrliche Substanz zu Grunde; und: Die Gegenstände, soweit sie einen Punkt in der Zeit einnehmen, soweit sie also Veränderungen oder Ereignisse in der Zeit sind, stehen unter dem Gesetz der Kausalität, soweit sie zugleich sind, unter dem der Wechselwirkung.

XIII.

Aristote et les Mathématiques.

Par

G. Milhaud, Professeur à l'Université de Montpellier.

Il est banal de dire que Platon et Aristote n'ont pas eu la même tournure d'esprit; mais quand on insiste et qu'on croit pouvoir aller jusqu'à prétendre que sur un point nettement déterminé le disciple n'a pas compris le maître, on a quelque peine à entraîner les convictions, — surtout quand on est obligé, comme cela arrive parfois, de s'aider des paroles d'Aristote lui-même, pour remonter jusqu'à la pensée incomprise de Platon. C'est pourquoi, à défaut de renseignements précis sur le tempérament et sur le caractère de chacun de ces hommes, d'où découleraient les divergences attendues d'opinions, il importe de saisir les différences d'éducation et de culture que met au moins en évidence leur attitude en face des problèmes scientifiques de leur temps. Or nous avons essayé d'établir[1]) qu'au ve siècle a commencé, pour se continuer avec les contemporains de Platon, un mouvement de la pensée mathématique, qui aboutissait non seulement à l'accroissement d'une liste déjà longue de propositions formulées, mais encore et surtout à une évolution significative des concepts fondamentaux. D'une manière générale la notion de nombre et de quantité s'élargissait par sa fusion avec l'intuition spatiale, et sortait du domaine arithmétique et discontinu où l'avaient maintenue les Pythagoriciens, pour revêtir un caractère géométrique et continu; les méthodes infinitésimales s'élaboraient; la considération du lieu géométrique défini par une

[1]) Les Philosophes-Géomètres de la Grèce; Platon et ses prédécesseurs. — Paris, Alcan, 1900.

relation caractéristique entre certaines grandeurs conduisait à manier les fonctions les plus diverses. A mesure que se compliquait à l'infini la variété des formes géométriques, les notions quantitatives, loin de s'exclure, semblaient atteindre à une signification plus complète; l'unité qui en découlait semblait d'autant plus saisissante que s'augmentait l'hétérogénéité qualitative de l'intuition géométrique. Nous avons tâché de montrer dans le « synthétisme » de Platon un écho naturel de ce grand mouvement; nous nous proposons d'établir, par l'étude actuelle, qu'Aristote ne le connut qu'imparfaitement, ou, en tous cas, qu'il ne le saisit que du dehors, sans se laisser pénétrer par les éléments nouveaux qu'il apportait à l'esprit, bref qu'il resta au fond étranger à cette évolution de la pensée mathématique.

I. — Le nombre.

La lecture des deux derniers livres de la Méthaphysique offre les plus grandes difficultés si l'on veut comprendre quelle est au juste l'attitude qui se trouve visée chez les adversaires platoniciens; mais le ton général est suffisant pour prouver qu'Aristote en est resté à la conception pythagoricienne du nombre, qui est en somme celle d'une pluralité discontinue, d'une collection d'unités. — Il faudrait s'arrêter à toutes les pages pour justifier cette assertion.

Le nombre s'obtient toujours par l'addition d'une unité au précédent: διὸ καὶ ὁ μὲν μαθηματικὸς ἀριθμεῖται μετὰ τὸ ἓν δύο, πρὸς τῷ ἔμπροσθεν ἑνὶ ἄλλο ἕν, καὶ τὰ τρία πρὸς τοῖς δυσὶ τούτοις ἄλλο ἕν, καὶ ὁ λοιπὸς δὲ ὡσαύτως (1080 a, 30). Ce sont ces monades successivement ajoutées qui forment les nombres; ceux-ci ne sauraient rien être en dehors des unités dont l'ensemble les constitue essentiellement: ἔτι τὸ εἶναι παρὰ τὰς δύο μονάδας τὴν δυάδα φύσιν τινά, καὶ τὴν τριάδα παρὰ τὰς τρεῖς μονάδας, πῶς ἐνδέχεται; (1082 a, 15). Et précisément ceux dont il critique la conception, les Platoniciens, sont amenés, dit-il, à compter un, deux, . . . sans ajouter successivement une unité au dernier nombre formé: διὸ καὶ τὸ ἀριθμεῖσθαι οὕτως, ἓν δύο, μὴ προσλαμβανομένου πρὸς τῷ ὑπάρχοντι ἀναγκαῖον αὐτοῖς λέγειν (1082 b, 28). Leur conception géométrique de la quantité leur fait voir sans doute dans chaque nombre un état de la grandeur qui se trouve dans un rapport déterminé, exprimable ou non, avec une

grandeur type choisie pour unité de mesure. C'est ainsi que un, deux, trois, . . . en particulier, représentent à leurs yeux une, deux, trois . . . divisions aliquotes de l'unité. Aristote se demande s'il y a lieu, pour parler ainsi, de renverser tant de choses, et de poser comme une grave difficulté la question de savoir si nous comptons par additions ou par divisions; les deux sont vrais pour lui, parce qu'il n'a en vue que le cas fort restreint où la quantité se présente ainsi sous forme entière; il ne voit pas qu'en opposant la conception géométrique et continue à celle de la pluralité arithmétique, ses adversaires ont fait une véritable révolution mathématique, qui se prête à une généralisation sans limite de la notion du nombre, et il ne comprend pas qu'en cette opposition puisse se trouver l'origine d'un tel désaccord sur l'essence du nombre: πολλὰ γὰρ ἀναιροῦσιν, ἐπεὶ τοῦτό γ' αὐτὸ ἔχειν τινὰ φήσουσιν ἀπορίαν, πότερον, ὅταν ἀριθμῶμεν καὶ εἴπωμεν ἓν δύο τρία, προσλαμβάνοντες ἀριθμοῦμεν ἢ κατὰ μερίδας. Ποιοῦμεν δὲ ἀμφοτέρως· διὸ γελοῖον ταύτην εἰς τηλικαύτην τῆς οὐσίας ἀνάγειν διαφοράν (1082 b, 33).

A propos de la dyade indéterminée du grand et du petit dont Platon fait avec l'unité un principe essentiel du nombre, Aristote fait remarquer que quelques-uns de ceux mêmes qui l'acceptent veulent la remplacer par celle du beaucoup et du peu, — la dyade platonicienne étant plutôt relative à la grandeur qu'au nombre: οἱ δὲ τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, ὅτι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν μεγέθους οἰκειότερα τὴν φύσιν (1087 b, 16). . . . τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον ἀριθμοῦ, καὶ μέγα καὶ μικρὸν μεγέθους (1088 a, 19).

Il semble bien que même quand Aristote ne prend pas position, quand dans une discussion quelconque il est amené à examiner les différentes conceptions possibles, on trouve toujours comme un écho de cette opposition entre le point de vue géométrique et continu de la mathématique platonicienne et le point de vue discret de la vieille arithmétique pythagoricienne, entre les notions qui se prêtent à la considération d'un principe synthétique, dynamique et formel, et celles qui se prêtent à la vue d'éléments constituants, partitifs, juxtaposés. C'est ainsi que le souvenir de cette distinction semble bien se trouver dans la page (1084 b, 3) où Aristote se demande si l'unité est antérieure au nombre ou si c'est le con-

traire, comparant d'ailleurs lui-même la question à cette autre: de l'angle droit et de l'angle aigu lequel est antérieur à l'autre? — C'est ainsi encore qu'à la page suivante (1085 a, 32), à propos des êtres mathématiques, lignes, surfaces, solides, la génération continue et uniforme de ces éléments divers, à l'aide d'un principe d'unité joint à un principe de multiplicité, s'oppose à la discontinuité hétérogène de ces substances, qui empêche de comprendre qu'elles se contiennent l'une l'autre.

L'un des reproches significatifs qu'Aristote adresse aux Platoniciens, c'est que leur conception de la quantité la fait rentrer dans la catégorie du relatif: ἔτι δὲ πρὸς ταύτῃ τῇ ἁμαρτίᾳ καὶ πρός τι ἀνάγκη εἶναι τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν καὶ ὅσα τοιαῦτα· τὸ δὲ πρός τι πάντων ἥκιστα φύσις τις ἢ οὐσία τῶν κατηγοριῶν ἐστί, καὶ ὑστέρα τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ (1088 a, 21). Il montre assez par là qu'il n'a pas senti pour son compte que le nombre arithmétique, la pluralité abstraite, n'était qu'un cas tout particulier d'une notion infiniment plus générale qui tend à se fondre dans celle de relation, de dépendance, de rapport, de fonction. Il finit même, faute de l'avoir senti, par parler avec quelque naïveté des rapports et de leur rôle dans la constitution des choses. Comment, demande-t-il, les nombres seraient-ils les principes des qualités sensibles? On invoquera les nombres à propos de la chair ou de l'os, pour définir leur essence, et l'on dira que ces substances se composent, par exemple, de trois parties de feu et de deux de terre; mais on énoncera ainsi non pas un nombre, mais un rapport de nombres. Un nombre est toujours un ensemble de parties de feu, ou de parties de terre, ou d'unités; mais ce n'est pas par là que se détermine l'essence, qui résultera du rapport des nombres mélangés: τὰ δὲ δὴ πάθη πῶς ἀριθμοί, τὸ λευκὸν καὶ γλυκὺ καὶ τὸ θερμόν; ὅτι δ'οὐχ οἱ ἀριθμοὶ οὐσίαι οὐδὲ τῆς μορφῆς αἴτιοι, δῆλον· ὁ γὰρ λόγος ἡ οὐσία, ὁ δ'ἀριθμὸς ὕλη. οἷον σαρκὸς ἢ ὀστοῦ ἀριθμὸς ἡ οὐσία οὕτω, τρία πυρὸς, γῆς δὲ δύο. καὶ αἰεὶ ὁ ἀριθμὸς ὃς ἂν ᾖ τινῶν ἐστίν, ἢ πύρινος ἢ γήϊνος ἢ μοναδικός· ἀλλ' ἡ οὐσία τὸ τοσόνδ' εἶναι πρὸς τοσόνδε κατὰ τὴν μῖξιν· τοῦτο δ' οὐκέτι ἀριθμὸς ἀλλὰ λόγος μίξεως ἀριθμῶν σωματικῶν ἢ ὁποιωνοῦν (1092 b, 15). Rien n'est plus significatif, parmi tant d'autres remarques d'Aristote, que cette insistance à vouloir distinguer le nombre du rapport.

II. — Les allusions aux hautes Mathématiques: les quadratures.

Les problèmes mathématiques dont il est question dans les écrits d'Aristote sont des plus élémentaires, et ne dénotent en général aucune connaissance spéciale des conceptions ou des méthodes récentes: il faut faire exception pour un seul problème mentionné plusieurs fois, celui de la quadrature du cercle. Dans la Physique (A, 2, 185 a, 14) il dit qu'on doit distinguer, entre les raisonnements à réfuter, ceux qui s'appuient sur les principes et ceux qui ne s'y appuient pas. Ainsi, à propos de la quadrature, il convient au géomètre de réfuter le raisonnement *par les segments*, mais non pas celui d'Antiphon. Ailleurs (Réfutat. des Sophistes, XI, 171 b, 15), se présente une distinction analogue, sauf que le nom de Bryson est substitué à celui d'Antiphon, et que cette fois Hippocrate est nommé clairement à propos de la démonstration *par les lunules.* Nul doute qu'il ne s'agisse aussi d'Hippocrate dans le texte de la Physique.

Quels sont donc ces faux raisonnements? — Pour Antiphon, Simplicius et Themistius nous disent (Brandis. Sc. in Arist. 327) qu'il partait d'un polygone régulier inscrit, dont il doublait le nombre des côtés, de manière à arriver à le coïncidence avec le cercle, — ce qui était faux au point de vue théorique du géomètre. Bryson, dit Alexandre (Br. Sc. in Arist. 306, b, 24) considérait le carré inscrit dans le cercle en même temps que le carré circonscrit; le cercle était pour lui équivalent à un carré compris entre ces deux... A travers même les explications des commentateurs d'Aristote, qui ont voulu justifier son mépris par de semblables raisonnements, il est impossible de ne pas se demander si vraiment ce mépris était aussi mérité qu'on veut bien nous le dire; et, pour Bryson en particulier, il est significatif de voir Syrianus, le maître de Proclus, émettre des doutes sur la forme de son raisonnement, telle que la présente Alexandre. Quoi qu'il en soit, il est infiniment plus intéressant de se demander quelle pouvait être la fausse démonstration d'Hippocrate.

Longtemps on s'est contenté de répondre par l'opinion d'Alexandre cité par Simplicius (Br. Sc. in Arist. 327): Hippocrate

aurait confondu des lunules dont l'arc intérieur est de 60 degrés avec celle dont l'arc intérieur est de 90 degrés, et aurait appliqué aux premières la quadrature établie pour l'autre. Ce serait là, on le voit, une erreur des plus grossières. Hippocrate en était-il capable? Nous pouvons répondre aujourd'hui non, avec une quasi certitude. Simplicius, en outre du texte d'Alexandre sur Hippocrate, donne un fragment autrement important d'Eudème, l'historien de la Géométrie.[2]) Ce fragment était extrêmement difficile à tirer au clair à cause des réflexions de Simplicius qui se mêlent au texte d'Eudème. Mais après les travaux de Bretschneider, d'Allman, de Heiberg, et de Paul Tannery, on est d'accord sur les lignes générales de la reconstitution. Eudème nous fait connaître des recherches d'Hippocrate qui font le plus grand honneur à ce savant. Ce sont des problèmes fort intéressants sur la quadrature des lunules; ils témoignent par la rigueur des conclusions autant que par la généralité des méthodes d'un esprit géométrique tout à fait exceptionnel. Il faut renoncer aux allégations d'Alexandre pour expliquer les paroles d'Aristote. On peut supposer l'existence d'un parologisme connu d'Aristote, peut-être dans le genre de celui que cite Alexandre, mais pourvu qu'Hippocrate de Chios n'en soit plus responsable, et que son nom ait été introduit dans le texte par quelque copiste. Cette hypothèse, qui est celle de M. Tannery, est-elle bien vraisemblable? Le nom d'Hippocrate est tellement lié dans l'antiquité au problème des lunules que nous ne songerions guère à un autre en lisant Aristote, même s'il n'était pas explicitement désigné. Dans la Physique, il est question non de lunules, mais de segments; or le fragment d'Eudème nous fait connaître une méthode de quadrature des lunules par la considération de deux séries de segments de cercle correspondant aux deux arcs de la lunule. Et enfin dans les Premiers Analytiques (B, 25, 69 a), Aristote, pour citer un exemple d' ἀπαγωγή, fait allusion à l'un des problèmes qu'Eudème nous donne comme étant d'Hippocrate (l'égalité à un rectiligne de la somme d'un cercle et de certaines lunules). Tout

---

[2]) Voir P. Tannery, La géométrie grecque, ch. VIII. Paris, Gauthier-Villars, 1887; et Mémoires de la Société des Sciences physiques et naturelles de Bordeaux, 1883.

nous fait penser qu'Aristote a connu, au moins dans leur forme générale et leurs conclusions les travaux de ce géomètre, et que c'est bien lui qu'il a plusieurs fois visé par ses allusions qui, abstraction faite du nom d'Hippocrate, le désignent si naturellement. Mais alors pourquoi les restrictions d'Aristote à propos des démonstrations d'Hippocrate? — Nous hasarderons à notre tour une hypothèse que rendra peut-être vraisemblable la suite de notre étude. Ce qui le gênait dans de semblables recherches, ce qui l'amenait à y voir un paralogisme, quelle que fût leur méthode, c'est qu'elles voulaient aboutir à l'égalité d'une aire limitée par une courbe et d'une aire limitée par un contour rectiligne; c'est qu'il y était question de quadrature de cercle, ou de segments de cercle, ou de lunules. Dans la Physique, Aristote pose en bloc, comme exemple de raisonnements à réfuter, ceux qui ont pour objet « la quadrature »; il distingue ensuite ceux qu'on peut appeler géométriques (par les segments), et ceux qui ne sont même plus d'un géomètre. Dans les Sophist. Elench., après avoir dit que Bryson a lui aussi quarré le cercle, il ajoute: si toutefois le cercle peut être quarré (εἰ καὶ τετραγωνίζεται ὁ κύκλος.) . . . Certes Aristote avait raison de penser que la quadrature du cercle était un problème difficile, et en tous cas non encore résolu. Mais d'abord Hippocrate quarrait non pas le cercle, mais certaines lunules, définies de façon spéciale, ou bien la somme d'un cercle et d'une lunule; et ensuite, pour ce qui était de la quadrature du cercle lui-même, s'il devait être un jour évident qu'elle serait impossible à effectuer à l'aide de la règle et du compas, Aristote, en la condamnant d'avance, se serait évidemment séparé des géomètres de son temps. Au fond le problème de la quadrature allait se continuer d'une part par l'étude de certaines courbes propres à en donner une solution toute théorique, d'autre part par les travaux d'Archimède lui-même. — A l'appui de notre hypothèse sur la répugnance a priori que devait inspirer à Aristote l'identification d'une aire à contour rectiligne et d'une aire limitée par une courbe, citons ce passage de la Physique où il s'agit de comparer le mouvement rectiligne et le mouvement circulaire. On vient de distinguer comme étant spécifiquement divers, un mouvement dans l'espace et une transformation qualitative; et

déjà le rapprochement d'un exemple semblable est significatif pour marquer la répugnance d'Aristote à assimiler un mouvement circulaire et un mouvement rectiligne. Les réflexions qu'il présente ensuite achèvent de nous renseigner sur ses tendances: on pourrait essayer de distinguer seulement ces mouvements par les vitesses, et dire que l'un est plus rapide que l'autre; on aurait tort de croire qu'on a ainsi suffisamment caractérisé ce qui fait différer deux choses aussi dissemblables. L'inégalité ainsi posée impliquerait l'égalité, car, si le mouvement sur une droite de longueur donnée est, par exemple, plus rapide que le mouvement sur un cercle, celui-ci sera égal au mouvement sur une portion de la droite. — Non, le cercle et la droite ne sont pas comparables, et par conséquent les mouvements sur ces lignes ne le sont pas. ἀλλὰ μὴν εἰ ἔστι συμβλητά, συμβαίνει τὸ ἄρτι ῥηθέν, ἴσην εὐθεῖαν εἶναι κύκλῳ. ἀλλ' οὐ συμβλητά· οὐδ' ἄρα αἱ κινήσεις (H, 4, 248 b, 4). On peut dire qu'en somme il n'y pas trace de raisonnement dans tout ceci; les mouvements sont dissemblables parce que Aristote pose en fait, et en dehors de toute discussion, que la droite et le cercle sont dissemblables: une portion de droite égale à une portion de circonférence, voilà ce qu'il ne saurait admettre en aucune façon.

Une objection pourrait nous être faite. Dans le passage des Premiers Analytiques que nous avons mentionné plus haut, Aristote ne considère-t-il pas comme établie l'égalité à un rectiligne d'un cercle augmenté de lunules? Nous ne le pensons pas. « Soit Δ, dit-il, la propriété d'être quarrable, *E* le rectiligne, *Z* le cercle, s'il n' y avait entre *E* et *Z* qu'un intermédiaire, à savoir que le cercle augmenté de lunules devient égal au rectiligne, on serait près de la science. »[3]) Cela veut-il dire que cet intermédiaire du moins est acquis? — Il convient, pour répondre, de se reporter aux lignes qui précèdent et à celles qui suivent. Aristote veut expliquer ce que c'est qu'une ἀπαγωγή, et il la définit par les conditions suivantes: le premier terme appartient manifestement au moyen, mais on ne voit pas que le moyen appartienne au troisième terme. (Ici, par exemple, la propriété d'être quarré appartient à un rectiligne quelconque, mais l'assimilation d'un cercle à un rectiligne n'est pas

[3]) Analyt. prior. 69 a, 30.

évidente.) Seulement ou bien le rapprochement du moyen et du dernier terme est plus admissible que celui des termes, extrêmes ou bien il y a peu d'intermédiaires (sans doute dans le sens de *moins* d'intermédiaires) entre le moyen et le dernier terme. On serait dans ce dernier cas dans l'exemple cité, si la condition indiquée par Aristote était réalisée; c'est-à-dire qu'on aurait ramené en somme le problème de la quadrature du cercle à une seule autre proposition *à démontrer*. Si le problème était ramené au contraire à une proposition *démontrée*, ce ne serait plus une ἀπαγωγή, mais la science elle-même, puisqu'il n'y aurait plus aucun intermédiaire à établir. (οὐδ' ὅταν ἄμεσον ᾖ τὸ ΒΓ· ἐπιστήμη γὰρ τὸ τοιοῦτον.) Et c'est si bien là la pensée d'Aristote que ceux qui, comme M. P. Tannery, voient dans ce passage l'affirmation de l'égalité à un rectiligne du cercle augmenté de lunules, trouvent l'exemple très-mal choisi. Il faut opter. Ou bien Aristote admet cette proposition d'Hippocrate comme définitivement démontrée, et alors il présente un très mauvais exemple d'ἀπαγωγή; — ou l'exemple logique est bon et la proposition n'est plus certaine. Mais comment hésiter entre ces deux alternatives? Nous sommes en présence d'une question de pure logique, dans un livre dont l'intérêt est exclusivement logique; Aristote est dans le domaine où ses préoccupations minutieuses de rigueur et de clarté défient le plus souvent toute objection; il ne cite qu'un exemple d'ἀπαγωγὴ à petit nombre d'intermédiaires, nous croirons difficilement qu'il s'y soit si naïvement contredit.

III. — Fonction unique: la proportionnalité.

Toutes les fois que deux grandeurs varient en même temps de telle sorte qu'à une valeur déterminée de l'une corresponde une valeur également déterminée de l'autre, toutes les fois en d'autres termes que deux grandeurs sont fonctions l'une de l'autre, se pose la question de savoir quelle est la nature de cette fonction. D'instinct, l'homme qui n'a pas une culture scientifique suffisante, va droit à la proportionnalité. Si une grandeur augmente quand une deuxième augmente, l'une devenant deux, trois . . . fois plus grande, il jugera que l'autre devient aussi deux, trois fois plus grande; si elles varient en sens inverse, il admettra naïvement que l'une

devient moitié, quand l'autre se double. Et c'est au point que nous entendons souvent, dans le langage vulgaire, parler de grandeurs qui varient en proportion l'une de l'autre, pour traduire ce fait en général bien différent qu'elles varient simultanément. Il y a là au fond une tendance assez naturelle qui nous conduit au maximum de simplicité, au maximum de régularité et de constance dans le changement, et qui d'ailleurs nous donne pour de petites variations un résultat souvent très-approché de la réalité, et suffisant pour certaines applications pratiques. Ajoutons aussi qu'au temps d'Aristote cette tendance naturelle devait être beaucoup plus accentuée, les progrès de la physique quantitative ayant eu sur notre esprit une grande influence pour nous faire concevoir la généralité des fonctions que nous offre l'univers. Si nous avons quelque peine encore à faire comprendre aux commençants qu'une pierre parcourant 9 ^{m} dans une seconde de chute, parcourt 36 ^{m} en deux secondes, nous savons, et nos étudiants savent aussi bientôt, que la proportionnalité, loin d'être la règle, est l'exception, et qu'a priori on peut affirmer pour toute variation nouvelle quelconque, qu'elle ne se réduit pas à la simplicité toute théorique de la proportion.[4]) Malgré toutes ces restrictions, il nous paraît édifiant de constater qu'Aristote, sans hésitation, sans l'ombre d'une réserve, sans jamais donner le sentiment du moindre doute, suppose systématiquement la proportionnalité des innombrables variations qui se présentent à lui. La Physique et le traité du Ciel abondent en exemples.

C'est d'abord dans la Physique la densité d'un milieu évidemment en proportion avec la durée du mouvement d'un corps qui le traverse. ἔστω γὰρ τὸ μὲν B ὕδωρ, τὸ δὲ Δ ἀήρ· ὅσῳ δὴ λεπτότερον ἀὴρ ὕδατος καὶ ἀσωματώτερον, τοσούτῳ θᾶττον τὸ A δὶα τοῦ Δ οἰσθήσεται ἢ διὰ τοῦ B. ἐχέτω δὴ τὸν αὐτὸν λόγον ὅνπερ διέστηκεν ἀὴρ πρὸς ὕδωρ, τὸ τάχος πρὸς τὸ τάχος. ὥστ' εἰ διπλασίως λεπτόν,

[4]) Nos idées sur ce point sont retournées depuis l'antiquité comme pour ce qui touche aux incommensurables. Deux grandeurs pour les Pythagoriciens ont toujours un rapport commensurable, sauf en des cas exceptionnels: les progrès de la science ont bientôt montré que la commensurabilité au contraire est l'exception.

ἐν διπλασίῳ χρόνῳ τὴν τὸ B δίεισιν ἢ τὴν τὸ Δ, καὶ ἔσται ὁ ἐφ' ᾧ Γ χρόνος διπλάσιος τοῦ ἐφ ᾧ E. (Δ, 215 b, 3.) — Ailleurs il s'agit de la durée d'un mouvement et de la grandeur de l'espace à parcourir. εἰ γὰρ ἀεὶ τὸ ἴσον τῷ BE μέγεθος ἐν ἴσῳ χρόνῳ δίεισι . . . (Z, 233, b, 4). — Un peu plus loin, c'est le mouvement qui est donné proportionnel au temps. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κίνησις διαιρετὴ καὶ ὁ χρόνος διαιρετός· εἰ γὰρ τὴν ὅλην ἐν τῷ παντί, τὴν ἡμίσειαν ἐν τῷ ἡμίσει . . . (Z, 235 a, 22). — Plus généralement, (Θ, 266, a, b) la puissance du moteur, la grandeur du mobile, le temps, sont comparés, et, si la proportionnalité de ces éléments n'est pas toujours explicitement indiquée, il semble bien qu'elle soit toujours dans la pensée d'Aristote. Pour ce qui est de la puissance et du temps, elle est nettement formulée: τὸ δὴ B Γ ἔχει δύναμιν τινά, ἣ ἔν τινι χρόνῳ ἐκίνησε τὴν Δ, ἐν τῷ χρόνῳ ἐφ' οὗ E Z. ἂν δὴ τῆς B Γ διπλασίαν λαμβάνω, ἐν ἡμίσει κινήσει χρόνῳ τοῦ E Z (ἔστω γὰρ αὕτη ἡ ἀναλογία), ὥστ' ἐν τῷ Z Θ κινήσει (Θ, 266, b, 9).

Dans le traité du Ciel, la grandeur et le poids d'un corps sont donnés comme proportionnels. εἰ τοίνυν ἀνάλογον τὰ μεγέθη τοῖς βάρεσι . . . (A, 273 b, 3). Quelques lignes plus bas, ce sont les poids et les durées de leurs mouvements qui sont posés en raison inverse les uns des autres. καὶ τὴν ἀναλογίαν ἣν τὰ βάρη ἔχει, οἱ χρόνοι ἀνάπαλιν ἕξουσιν, οἷον εἰ τὸ ἥμισυ βάρος ἐν τῷδε, τὸ διπλάσιον ἐν ἡμίσει τούτου (273 b, 32). Puis encore c'est l'effet produit par un corps, la grandeur du corps et la durée de l'action. ἔστω δή τὸ μέν ἴσον ἐν ἴσῳ χρόνῳ ἴσον ἀλλοιοῦν, τὸ δ' ἔλαττον ἐν τῷ ἴσῳ ἔλαττον, τὸ δὲ μεῖζον μεῖζον, τοσοῦτον δὲ ὅσον ἀνάλογον ἔσται ὅπερ τὸ μεῖζον πρὸς τὸ ἔλαττον (A, 275 a, 7).

Cette insistance naïve a beau dater de vingt deux siècles, elle n'est pas celle d'un mathématicien rompu aux relations de toutes sortes que lui offrent ses grandeurs géométriques. Un carré n'est pas doublé quand son côté est doublé; il ne suffit pas pour doubler un cube de doubler son côté; l'aire d'un cercle n'est pas proportionnelle à son diamètre; Hippocrate savait déjà que des segments semblables sont entre eux non pas comme leurs cordes, mais comme les carrés de leurs cordes. Et, sans parler des relations variées qui pouvaient servir de σύμπτωμα à tel ou tel lieu géométrique, la

théorie des sections coniques ne mettait-elle pas en évidence entre l'abscisse et l'ordonnée d'une de ces courbes une relation autrement complexe que la simple proportionnalité?

Peut-être objectera-t-on la distinction que fait Aristote entre le mouvement uniforme et le mouvement non uniforme (ὁμαλής, ἀνώμαλος). Elle est posée en particulier assez clairement dans la Physique (E, 228, b). Qu'est-ce donc que cette κίνησις ἀνώμαλος? S'il pouvait être question d'un mouvement où les espaces varient avec le temps suivant une loi qui n'est pas celle de la proportionnalité, nous serions en présence d'une exception fort remarquable aux tendances que nous venons d'indiquer, — si remarquable même que nos réflexions en perdraient toute leur importance. Mais rien ne nous autorise à penser qu'il en soit ainsi. Si Aristote avait eu la notion d'un mouvement non uniforme dans toutes ses parties, il en aurait exclu toute régularité, toute loi, plutôt que de songer à quelque variation déterminée qui ne rentrât pas dans l'ἀναλογία, et le mouvement ἀνώμαλος, ne comportant plus de fonction précise, cesserait d'être l'exception significative. Mais il est plus probable qu'aux yeux d'Aristote tout mouvement, quand il n'est pas uniforme, se divise de quelque manière en plusieurs mouvements uniformes. Le mouvement inégal est sans doute celui où la vitesse ne reste pas la même pendant toute la durée du mouvement, mais où elle prend plusieurs valeurs successives dans une série d'intervalles. C'est en d'autres termes un mouvement qui peut se diviser en une suite de mouvements uniformes. On le comparerait volontiers à une ligne brisée, le mouvement uniforme étant comparé à une droite. N'est ce pas ce qu'entend dire Aristote lui-même? ἡ γὰρ ἀνώμαλος ἔστιν ὡς οὐ δοκεῖ μία, ἀλλὰ μᾶλλον ἡ ὁμαλής, ὥσπερ ἡ εὐθεῖα. ἡ γὰρ ἀνώμαλος διαιρετή (228 b, 16). D'ailleurs nous savons bien comment non seulement Aristote, mais tous les savants qui l'avaient précédé envisageaient les mouvements irréguliers des astres errants. A aucun d'eux l'idée n'était venue que la régularité pouvait s'introduire dans la marche des astres par une loi mathématique qui ne fût pas celle de l'uniformité, et nous ne sommes pas surpris de voir Aristote, comme tous les autres astronomes depuis Pythagore, essayer de rendre compte du mouvement

des planètes par une décomposition en une série de mouvements uniformes attribués à autant de sphères. L'exemple le plus important de mouvement inégal étudié par les anciens vient à l'appui de notre thèse: nous ne saurions voir dans la κίνησις ἀνώμαλος la preuve qu'Aristote ait eu, dans un cas particulier, l'idée d'une fonction mathématique autre que l'ἀναλογία.

IV. — Quelques démonstrations mathématiques d'Aristote.

Nous trouvons assez souvent chez Aristote, et notamment dans la Physique et le traité du Ciel, des démonstrations dont la forme est semblable en apparence à celles des géomètres. L'énoncé général de la proposition est d'abord posé, puis des lettres particulières désignent avec précision telles ou telles grandeurs, pour lesquelles le raisonnement va se faire; le plus ordinairement il aboutit à une contradiction en règle qui permet de conclure par l'absurde. Si l'on observe de près ces démonstrations on est souvent effrayé de leur naïveté. Comme elles se ressemblent étrangement, il suffira que nous en choisissions deux, — sur le type desquelles sont une foule d'autres.

Voulant établir[5]) que le vide n'existe pas, Aristote a déjà dit (nous avons mentionné plus haut ce passage) que la durée d'un mouvement est en raison de la densité du milieu qu'il traverse; la durée du mouvement dans l'eau, par exemple, est à celle du mouvement dans l'air, comme sont entre elles les densités de l'eau et de l'air. Or, a-t-il ajouté, le vide n'est plus dans aucun rapport avec un milieu, quel qu'il soit, car *rien* ne saurait être dans un rapport déterminé avec quelque chose. Cet argument ne suffit pas à Aristote, pour rejeter le vide; il veut donner une démonstration en règle. En substance, et pour résumer, car elle est assez longue chez Aristote, voici cette démonstration: Soit A un certain milieu traversé dans le temps T; le vide sera traversé dans un temps plus petit T'. B étant un milieu dont la résistance serait à celle de A comme T' est à T, B serait aussi traversé dans le temps T';

[5]) Phys. Δ, 8, 215 b, 22—216 a, 3.

donc le vide et le plein (B) sont traversés dans le même temps, ce qui est absurde.

Sent-on suffisammeut ce qu'il y a d'étrange en une pareille démonstration? Aristote a posé la proportionnalité des durées aux densités: la conséquence mathématique serait alors que la durée du mouvement à travers le vide est nulle, c'est-à-dire que la traversée est instantanée. Cette idée lui répugnait, et il lui fallait une durée finie pour la traversée du vide; soit! mais alors il devait renoncer à la proportionnalité. Mettre dans les prémisses d'un raisonnement à la fois la proportionnalité de deux grandeurs et le fait que l'une des deux est nulle sans que l'autre le soit, c'est introduire dès le début la contradiction; et prendre ensuite la peine de démontrer lentement et minutieusement qu'on est conduit à des conséquences absurdes, c'est le comble de la naïveté.

Nous emprunterons l'autre exemple à l'une des innombrables tentatives que fait Aristote pour établir qu'à une grandeur finie ne peut correspondre une grandeur infinie. Soit[6]) la démonstration de cette proposition qu'un corps infini ne peut pas avoir un poids fini. P étant le poids du corps infini, P' (plus petit que P) sera le poids d'une partie A de ce corps. Si alors B est un corps fini qui soit à A dans le rapport de P à P', B aura pour poids P, à cause de la proportionnalité des poids aux grandeurs, et deux corps, l'un infini, l'autre fini (B), auront le même poids, ce qui est absurde. — On le voit encore ici, l'absurdité de la conclusion n'est pas différente de celle qui est posée dès le début, à savoir la proportionnalité de la grandeur au poids, avec la restriction que l'une pourrait rester finie, l'autre devenant infinie.

La démonstration prend une forme légèrement différente dans la Physique,[7]) en ce sens que la proportionnalité n'intervient pas nécessairement, et qu'il s'agit d'un mouvement qui peut être inégal. Mais le raisonnement n'en est pas moins étrange. Aristote veut prouver qu'un mouvement fini ne peut jamais exiger un temps infini. En deux mots, voici son argumentation. Décomposons le mouvement fini en quelques parties, dont il sera la somme; a

[6]) Ciel, A, 273 a.
[7]) Z, 7, 238 a.

chacune d'elles correspond un temps fini, car c'est le mouvement total qui est supposé avoir une durée infinie, et il faut bien que ses parties nécessairement plus petites aient des durées finies. En ajoutant toutes les durées finies des quelques mouvements ainsi considérés, on a évidemment une durée finie; donc le mouvement total se passe dans un temps qui est à la fois fini et infini, — ce qui est contradictoire. L'enfantillage d'une pareille démonstration dépasse véritablement toutes les bornes. Les mouvements sont ils proportionnels aux temps: la seule hypothèse que les uns soient finis, les autres infinis est contradictoire. — N'y a t-il pas proportionnalité: de quelque façon qu'on envisage ce mouvement et qu'on le décompose en parties, si les premières ont pu correspondre à des durées finies, la dernière aura certainement une durée infinie, d'après l'hypothèse que le mouvement total a une durée infinie. C'est une étrange manière de raisonner que de rejeter d'abord cette conséquence de la première hypothèse (temps infini pour le mouvement total) et d'admettre, en se contredisant, que chacune des parties a une durée finie, pour pouvoir aboutir ensuite à une absurdité.

V. — L'infini de quantité.

L'infini est une illusion de la pensée qui, comme le dit Aristote, a de quoi fournir sans fin, qui peut toujours dépasser le terme qu'elle a atteint. Mais existe-t-il et comment existe-t-il dans le monde des réalités concrètes?

L'univers est limité. Les raisons en sont multiples. Arrêtons nous seulement sur ces deux démonstrations géométriques que donne le traité du Ciel (A, 272 a et b), et qui s'appuient sur ce que la rotation du cosmos se termine dans un temps fini.

1° Soit un rayon CAE tournant autour du centre C (fig. 1); si ce rayon est fini, CE, on conçoit très bien que dans sa rotation il s'appuie sur une droite illimitée BB', en parcourt un segment fini $E'E''$, puis continue à tourner sans plus rencontrer la droite BB'. Mais s'il est infini, et si d'abord il ne rencontre pas BB', il ne commencera jamais à couper cette droite. Or la rotation se termine en un temps fini, cela est contradictoire.

2° Soit un rayon CAE infini rencontrant la ligne illimitée BB' en un point F (fig. 2), jamais dans sa rotation autour de C il ne quittera cette droite; ce qui est contradictoire avec la durée finie de la rotation totale.

N'est-il pas permis de dire que ces démonstrations ne sont pas le fait d'un géomètre, habitué aux rotations de lignes, aux variations d'angles, indépendantes de la longueur de l'élément qui tourne? Soit ω, dirait-il, l'angle de CAE avec une direction fixe CX, perpendiculaire à BB', par exemple; ω variant de zéro à 360 degrés, le rayon fait un tour complet. Il rencontre BB' pour les valeurs de ω comprises entre 90 et 270 degrés, et pendant la

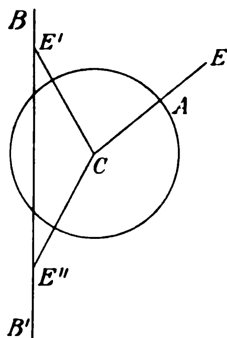


Fig. 1.

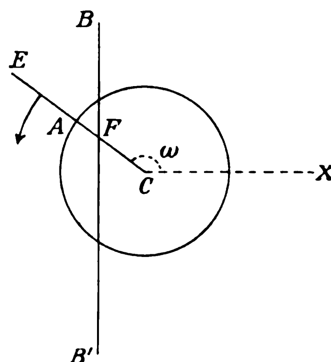


Fig. 2.

durée de la moitié de la rotation totale. Les positions où le rayon est parallèle à BB' marquent le commencement et la fin de la rencontre. Tout cela reste aussi clair avec un rayon illimité qu'avec un rayon fini. Sans doute il y a quelque difficulté pour l'imagination à saisir un premier et un dernier point de rencontre, mais cela ne rend pas plus la rotation impossible, que l'argument de l'Achille n'empêche le plus lent d'être atteint par le plus rapide.

Mais laissons là les démonstrations elles-mêmes, et prenons acte de la conclusion d'Aristote. Le monde qui tourne est limité, soit! Et au-delà? — Au delà, Aristote ne croit pas à un milieu plus ou moins fluide; comme d'ailleurs il rejette le vide avec la plus grande énergie, et qu'enfin l'espace n'est pour lui que la limite du contenant d'un corps et n'a de sens que là où il y a des

corps, nous en sommes réduits à la conception d'un univers total limité à la sphère des étoiles fixes, sans qu'il soit permis à l'imagination de rien ajouter au-delà de ses bornes. — Comme conséquence directe de cette limitation du monde, se trouve posé un maximum pour la grandeur qui croît. Non seulement il n'existe pas de grandeur infinie en acte, mais il n'existe même pas une grandeur aussi grande qu'on voudrait; l'opération qui consisterait à ajouter sans cesse une grandeur à une grandeur, de façon à réaliser un accroissement continu, ne peut pas se prolonger au-delà d'une certaine limite; elle se termine necessairement: ce qu'Aristote exprime en disant que l'infini de grandeur *n'existe même pas en puissance.*

Seul existe l'infini que révèle en deux sens différents la divisibilité illimitée d'une grandeur. Un corps quelconque peut être divisé en deux parties, par exemple; chacune d'elles en deux autres, et ainsi de suite, sans que jamais il doive y avoir une limite, une fin à cette division. C'est là un infini qui existe dans le même sens qu'existe une période de temps, une olympiade, par exemple; il est comme quelque chose qui s'écoule, qui devient, qui se présente sans cesse sous un aspect nouveau. Il a quelque chose d'actuel dans son existence, en ce sens que la division sans fin d'une grandeur est réalisable, comme se réalise un écoulement indéfini. Mais il n'est pourtant pas en acte, en entéléchie, au sens où ce mot comporterait l'achèvement du processus, puisque au contraire la division n'est jamais arrêtée. C'est pourquoi Aristote l'appelle infini en puissance. Les mêmes réflexions s'étendent à l'infini d'addition qui accompagne l'infini de division, car les parties successivement retranchées d'une grandeur forment une somme qui augmente sans cesse, sans jamais atteindre la grandeur elle-même. Cet infini est, comme l'autre, et parallèlement à l'autre, un processus qui se réalise continûment sans s'achever jamais. C'est là le seul infini d'addition qui existe, même en puissance. On voit par où il diffère essentiellement de l'infini qui dépasserait toute grandeur. Ici l'addition est illimitée, mais ne parvient même pas à reconstituer le corps auquel s'est appliquée la division; au contraire l'addition arbitraire d'une grandeur à une grandeur nous ferait

dépasser toute limite, et nous conduirait au-délà des dimensions maxima de l'univers, c'est-à-dire à des grandeurs non réalisables. — Les infinis qui peuvent être mis en évidence, dans des conditions concrètes déterminées, par la division illimitée d'un corps quelconque, sont en puissance en tant qu'ils sont comme une sorte de matière qui se réalise poursuivant indéfiniment son entéléchie. L'infini de grandeur formé par accroissement arbitraire n'a pas cette existence matérielle et potentielle, attendu que le processus auquel cette addition donne naissance à une limite déterminée qui l'arrête, et le détruit en tant qu'infini. C'est ainsi que nous entendons le passage de la Physique, Γ. 6, 206 a et b, qui aboutit à cette conclusion: ἀλλ' εἰ μὴ οἷόν τε εἶναι ἄπειρον ἐντελεχείᾳ σῶμα αἰσθητὸν οὕτω, φανερὸν ὅτι οὐδὲ δυνάμει ἂν εἴη κατὰ πρόσθεσιν, ἀλλ' ἢ ὥσπερ εἴρηται ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει . . . (206 b, 24). — Un peu plus loin Aristote confirme notre explication à l'occasion de l'infini de nombre et de l'infini de grandeur. Il rejette l'infiniment petit pour le premier (l'unité étant un minimum au-dessous duquel le nombre ne peut descendre), — et l'accepte pour l'autre; tandis que d'autre part il accepte l'infiniment grand numérique, mis en évidence dans la division par le nombre illimité de parties, et rejette l'infiniment grand de la grandeur, comme dépassant le ciel, εἴη γὰρ ἄν τι τοῦ οὐρανοῦ μεῖζον (207 b, 20).

Les restrictions apportées à l'infini de grandeur ne seront-elles pas un obstacle pour le géomètre? — Non, répond Aristote. Le mathématicien pourra toujours imaginer pour ses grandeurs les dimensions qu'il voudra: tant qu'il restera dans la fiction pure, dans le domaine de l'abstraction, la multiplication de la grandeur reste à sa fantaisie. C'est là l'infini de la νοήσεως, infini purement abstrait et formel, — qui n'a rien de matériel, et par là ne se confond même pas avec l'infini en puissance, celui qui se poursuit réellement, concrètement, sans atteindre jamais l'entéléchie. Quant à la signification réelle des fictions du géomètre, qui leur donnera malgré tout le caractère de la science, elle tient à ce qu'on pourra toujours réduire toutes ses grandeurs proportionnellement dans le rapport où devra être réduite la plus grande pour ne pas dépasser les dimensions maxima de l'univers réel. C'est ainsi du moins que

nous comprenons ces mots d'Aristote: οὐκ ἀφαιρεῖται δ' ὁ λόγος οὐδὲ τοὺς μαθηματικοὺς τὴν θεωρίαν, ἀναιρῶν οὕτως εἶναι τὸ ἄπειρον ὥστε ἐνεργείᾳ εἶναι ἐπὶ τὴν αὔξην ὡς ἀδιεξίτητον· οὐδὲ γὰρ νῦν δέονται τοῦ ἀπείρου οὐδὲ χρῶνται, ἀλλὰ μόνον εἶναι ὅσην ἂν βούλωνται τὴν πεπερασμένην· τῷ δὲ μεγίστῳ μεγέθει τὸν αὐτὸν ἔστι τετμῆσθαι λόγον ὁπηλικονοῦν μέγεθος ἕτερον (Γ, 7, 207 b, 27). Le géomètre, dont l'imagination ne connaît point de limite serait-il complètement satisfait de cette consolation? Ne craindrait-il pas qu'il n'y eût aucun rapport entre son infini et la grandeur maximum du monde? . . . Mais peu importe. Laissons de côté pour le moment l'explication d'Aristote, — sauf peut-être à nous en souvenir plus tard.

Ce n'est pas seulement en supprimant l'infini de grandeur qu'Aristote risque de s'éloigner de l'attitude naturelle du géomètre; c'est aussi et plus encore peut-être en refusant l'entéléchie à l'infini additif révélé par la divisibilité. Certes il reste ainsi strictement placé au point de vue de la rigueur. Les exigences logiques de la démonstration interdisent au mathématicien de faire entrer dans la chaîne des raisonnements une vue intuitive semblable; et, déjà au temps de Platon, nous avons pu apprécier les efforts faits dans ce sens pour présenter une méthode infinitésimale exempte de toute considération d'infini.[8]) Mais si c'est dans cette sorte d'enveloppe extérieure, patiemment construite après coup, que certains esprits voient consister la géométrie, ce n'est assurément pas par elle qu'ils se mettent en communion avec les promoteurs des conceptions nouvelles, et qu'ils pénètrent jusqu'aux sources d'où celles-ci sont naturellement sorties. Quelque soit l'arrangement logique et rigoureux d'un Eudoxe, pour la méthode *d'exhaustion*, ou d'un moderne, pour les méthodes du calcul intégral, ce qu'il y a de primitif dans toute tentative d'épuiser une grandeur par des éléments de plus en plus petits, c'est la vue anticipée d'une sorte de sommation, d'intégration d'une infinité d'éléments, aboutissant à la grandeur donnée. Les polygones inscrits dont le nombre des côtés augmente indéfiniment nous conduisent au cercle; les triangles qu'Archimède inscrit dans le segment de parabole épuisent l'aire que limite l'arc de

---

[8]) Voir notre livre: Les philosophes géomètres de la Grèce; livre second, introduction, — et notre Rationnel, VI.

courbe. Voilà ce qu'affirme d'abord l'intuition du géomètre. Il n'y a pas de limite qui ne se pose à son esprit comme une limite atteinte, avant qu'une analyse savante ait habilement séparé le processus infini du terme qui en est la raison. En présence du problème de l'Achille, Aristote se contente de répondre que le temps est infini en même temps que l'espace franchi; soit! mais il n'est pas de géomètre, si attaché qu'il soit à la forme rigoureuse, qui ne veuille voir se terminer ces deux infinis au point et à l'instant qui se posent comme limites des deux processus. Sans doute il y a dans cette détermination de l'infini, dans cet accomplissement d'un devenir, une synthèse hardie qui dépasse la logique; mais elle est naturelle et spontanée dans l'esprit du mathématicien, pour qui elle est loin d'être une exception. Ne peut-on pas dire en somme que, pour le géomètre, toute valeur déterminée, tout état précis d'une grandeur est comme la limite de l'infinité d'états antérieurs formant une suite continue? Ne peut-on pas dire que le processus infini est dans toute variation, dans tout changement, et que les notions quantitatives les plus communes résultent toujours de la synthèse de l'ἄπειρον et du πέρας?[9]) — Or Aristote sent autrement les choses: l'infini exclut à ses yeux l'achèvement, la détermination; l'ἄπειρον et le πέρας ne peuvent se trouver ensemble. Là où il voit l'achèvement, comme dans la grandeur de l'univers, il rejette l'infini: là où au contraire il aperçoit l'infini, il rejette la détermination et l'acte. C'est ainsi que s'expliquent la plupart des raisonnements étranges que nous avons signalés chez lui, sa répugnance à passer de la droite à la circonférence, de l'aire d'un rectiligne à celle d'un cercle, d'un milieu plus ou moins dense au vide absolu, etc. ... Il ne sait pas se résoudre à la synthèse qui, au risque de faire passer du même à l'autre, et de les mélanger pour le progrès effectif de la pensée, apporte des éléments non immédiatement réductibles à l'analyse claire et logique du discours.

VI. — Les atomes géométriques des Platoniciens.

Un Aristotélicien n'aurait-il pas toute prête une réponse facile? Entre les Platoniciens et Aristote, qui donc a été le mieux pénétré

[9]) Cf. Fouillée, La Philosophie de Platon, IIIème partie, Livre 1er, ch. II.

du véritable esprit mathématique, sinon celui qui a si souvent combattu les éléments géométriques insécables, en particulier comme contraires aux saines conceptions des géomètres? Et de fait ne sait-on pas qu'Aristote a eu à s'élever bien des fois contre les prétentions de Platon ou de l'un de ses successeurs immédiats, Xénocrate, qui acceptent des surfaces et des lignes insécables, — comme s'il pouvait y avoir, en quelque genre que ce fût, des grandeurs minima, des atomes?

Il importe, pour mieux répondre, de réviser avec soin les opinions courantes sur cette question, et d'essayer de dégager la vérité de la légende.

Et d'abord sur quoi repose la tradition d'après laquelle Xénocrate aurait affirmé l'existence des lignes atomes? Elle nous est transmise par les commentateurs d'Aristote, qui nous désignent Xénocrate comme particulièrement visé par le maître, quand celui-ci fait la moindre allusion à ceux qui croient aux grandeurs insécables. Alexandre, Themistius, Simplicius, Philopon, Syrianus, Proclus, et d'autres Scholiastes inconnus, s'accordent là-dessus avec un ensemble touchant. Démocrite, Platon et Xénocrate auraient presque toujours à se partager les reproches d'Aristote; Xénocrate les aurait mérités par ses lignes insécables. C'est même probablement contre lui, dit l'un des commentateurs, qu'aurait été composé le traité *des lignes atomes.*[10])

Une première remarque donne fort à réfléchir sur la valeur de tous ces témoignages: jamais Aristote ne nomme expressément Xénocrate, quand il est question de grandeurs indivisibles, ni dans la Physique, ni dans la Métaphysique, ni dans le chapitre du de Cœlo exclusivement consacré à la question, (Γ, 8), ni enfin dans le traité des lignes atomes (si, comme c'est peu probable d'ailleurs, ce traité pouvait lui être attribué). Il est possible évidemment, il est même vraisemblable que Xénocrate, mieux qu'un autre, dut par son attitude donner du moins un prétexte à cette tradition. Mais est-il nécessaire de lui supposer pour cela une attitude différente de celle de

[10]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, zweiter Teil, erste Abteilung, p. 670.

Platon? Nous le croyons d'autant moins que la plupart des commentateurs rapprochent les deux noms, quand il est question des grandeurs géométriques insécables, et qu'Aristote qui ne nomme pas Xénocrate, quand il s'agit des lignes atomes, nomme du moins Platon lui-même. C'est à Platon en effet que, dans la Métaphysique (A, 9, 992 a, 22) il attribue nettement les lignes atomes. — Cette fois, nous tenons un texte, et il est possible d'apprécier à travers les paroles d'Aristote quelle dut être cette fameuse théorie de l'Académie, si contraire au véritable esprit de la mathématique.

Aristote vient de poser cette question: Et les points, en quoi consistent-ils? Platon, dit il, allait jusqu'à combattre ce genre comme étant une vue géométrique, et il appelait (le point) principe de ligne. τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς (992 a, 20). Jusqu'ici il n'y a qu'une interprétation possible. Le point n'existe pas, aux yeux de Platon, comme élément concret, réel, comme une chose pouvant former un genre; ce n'est pas un στοιχεῖον, un élément matériel servant à constituer la ligne, les géomètres ont une façon de parler qui peut faire illusion. Ils disent: les points de cette ligne . . ., prenons sur cette ligne tels ou tels points. . . . En réalité le point, comme chose matérielle composant la ligne, est une vue trop simpliste; c'est celle des Pythagoriciens dont les conceptions étaient si naïvenent additives et analytiques. Au στοιχεῖον s'oppose l'ἀρχή, principe synthétique et dynamique. La position de Platon est jusqu'ici toute naturelle, fort claire et digne d'un vrai géomètre.

Mais Aristote ajoute: τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς, «et il posait souvent ce genre-ci, ou simplement ceci, à savoir les lignes atomes». Alexandre, et les commentateurs à sa suite, comprennent que pour Platon le point est une ligne atome. [ἐκάλει δὲ ἀρχὴν τῆς γραμμῆς πολλάκις, ἣν ἄτομον γραμμὴν ἔλεγεν . . . . (Alexandre, Sc. in Arist., Brandis, 581 b, 32)]. Le mot atome est pris d'ailleurs sans la moindre hésitation au sens de Démocrite, c'est-à-dire au sens d'un minimum de grandeur insécable. — Nous saisissons là sans doute l'origine de la tradition des lignes insécables dans l'Académie, mais ne sommes-nous pas effrayés en même temps de la contradiction que par l'intermédiaire d'Aristote on prête

à Platon? Les points transformés en morceaux de lignes insécables, c'est exactement le contraire de ce qu'indiquait la première partie de la phrase; c'est le point redevenu élément matériel, portion constitutive, στοιχεῖον; c'est le point redevenu, en tant que chose existant séparément, une réalité et non plus une fiction du géomètre. La phrase comporte, il est vrai, une opposition voulue, et même sans doute une contradiction marquée: τούτῳ μὲν .... τοῦτο δέ; mais nous avons mieux à faire ici que d'interpréter la pensée d'Aristote, puisque par une bonne fortune, trop rare hélas, nous nous trouvons en présence des mots mêmes de Platon. Or le sens de minimum de grandeur insécable donné à l'atome est-il celui de Platon? Il est vraisemblable que cette signification du mot n'est pas plus ancienne que la conception qu'elle traduit, et qui date des Physiciens d'Abdère. Mais Platon connut-il seulement les atomistes? On sait qu'il ne nomme jamais Démocrite, qu'il ne fait jamais allusion à sa théorie fondamentale. Si l'on croit que certains passages des dialogues visent ses doctrines c'est en tant que matérialistes, mais non point comme posant les grandeurs insécables. Et en tous cas il est naturel de penser que le sens nouveau du mot ἄτομος devait se fixer dans le langage philosophique courant beaucoup plus par les discussions qu'allait soulever Aristote que par les écrits de Démocrite. Or, avant que naquit la théorie atomiste, le mot ἄτομος avait déjà un sens, le sens primitif que donnent tous les dictionnaires, à savoir: qui n'a pas de divisions réalisées, qui n'est pas formé de parties séparées, qui n'est pas coupé en morceaux, — sans que s'y joigne l'idée que la chose *non divisée* ne soit en aucune façon *divisible*. Platon n'emploie qu'une fois le mot ἄτομος, et c'est bien dans ce dernier sens. On demande dans le Sophiste (229, D) si la science de l'éducation forme un tout ἄτομον, ou si *elle a* quelque division importante (ἤ ἀρά τινα ἔχον διαίρεσιν ἀξίαν ἐπωνυμίας). La science de l'éducation serait dite ἄτομος par Platon, si elle ne présentait pas des parties assez distinctes pour qu'il valût la peine de les énumérer séparément; il n'en résulterait pas du tout qu'elle fût insécable au sens des atomistes, c'est-à dire qu'elle ne fût pas décomposable en une série de préceptes, ou d'exercices, ou en un commencement, un milieu, une fin, ou de quelque

façon qu'on imaginât sans révéler dans cette science des parties tellement distinctes déjà que l'ensemble ne formerait un tout unique qu'en apparence. Cette signification même du mot ἄτομος appliquée à la ligne nous donne tout simplement: ligne indécomposée, indivisée, non réduite à une somme de parties juxtaposées; c'est la notion de la ligne que commande tout naturellement la notion platonicienne du point, telle qu'Aristote vient de la rappeler. — Les souvenirs du disciple, au moins en ce qui concerne le langage même de son maître, n'ont pas de quoi nous surprendre. Platon devait en effet être amené à poser ses ἀτόμους γραμμάς, au moment même où il insistait sur sa conception du point, principe de ligne, et non élément matériel constitutif. Et ainsi nous voyons disparaître toute contradiction, en même temps peut-être que la légende des atomes de lignes dans l'Académie. — Ajoutons à l'appui de nos réflexions une remarque qui nous paraît significative: en dehors de ce passage de la Métaphysique, jamais Aristote n'accuse directement Platon d'avoir conçu des atomes de lignes. Quand il prend à partie ceux qui croient aux éléments insécables, il ne vise chez Platon que ses petites surfaces du Timée. Ne dirait-on pas qu'il nous met ainsi en garde lui-même contre l'importance d'une affirmation isolée.

Il reste que Platon — (et probablement aussi Xénocrate, qui même aura pu faire jouer à de petites droites le rôle que Platon donne à de petits triangles), — il reste que Platon expose dans le Timée une doctrine de la formation des choses où interviennent comme éléments primordiaux certains triangles géométriques. Mais ici nous sommes non point dans le domaine élevé de la géométrie, de la science de ce qui est toujours, mais en pleine physique, c'est-à-dire dans le monde des choses qui naissent et périssent. Nous ne marchons pas en pleine lumière dans la région des essences, mais seulement dans celle des ombres, et les efforts de Platon vont uniquement à apporter quelque clarté à la lueur des vérités éternelles. Il ne marche qu'à tâtons, et déclare fort nettement que tout ce qu'il énonce se présente à l'esprit non point avec certitude, mais avec vraisemblance. En d'autres termes nous avons à faire à des hypothèses; — hypothèses d'ailleurs d'une nature toute particulière. Les éléments géométriques posés comme principes constitutifs ne résistent

pas au moindre examen sérieux qui se fonde sur les réalités sensibles telles que se les représente notre imagination. C'est ainsi qu'Aristote a mille fois raison (Ciel, Γ, 8) dans les impossibilités qu'il signale à voir les corps formés des petits triangles de Platon. Mais s'ils ne sont donnés qu'hypothétiquement, ne trouvent-ils pas une justification intéressante dans les équations mêmes qu'ils fournissent? Non seulement, en effet, à l'aide de ces substituts, on peut rendre compte du fait de la transformation des quatre éléments les uns dans les autres, mais on détermine les parties qui se transforment par des relations numériques comparables en somme, — quoique de fort loin, — à celles de la chimie moderne (Timée, 56, D, E). Il se passe sans doute dans l'esprit de Platon réussissant à illuminer du grand jour de la Mathématique les transformations du monde sensible, quelque chose d'analogue, — quoique à si grande distance, — à la joie du Physicien moderne échafaudant ses équations sur des conceptions imaginaires, éther, atomes, etc. dont l'examen direct peut donner lieu à tant de difficultés réelles. Nous forçons évidemment les choses pour les faire mieux sentir, mais du moins on comprendra combien le point de vue de Platon, aboutissant victorieusement à des relations numériques constantes à l'aide de son roman des petites surfaces, put être éloigné de celui d'Aristote; et on accordera peut-être qu'il faut faire bien des réserves, quand celui-ci se pose à l'égard de Platon en défenseur des droits méconnus de la Mathématique.

Enfin, si nous laissons de côté ce que peuvent avoir de spécial les conceptions atomistiques des Académiciens, et que nous envisagions dans sa généralité l'idée d'un minimum de corps matériel, quelle qu'en soit la forme, Aristote est-il bien venu à présenter des objections au nom de la Géométrie?

Certes nous déclarerons volontiers que l'affirmation de la divisibilité infinie de la grandeur, telle qu'Aristote l'a énergiquement soutenue, est plutôt le fait du mathématicien, celle de l'atome, le fait du physicien. Mais en tous cas le vrai mathématicien dira bien vite que le problème de l'infiniment petit, en présence duquel il se trouve ici, comporte sans doute les mêmes difficultés et les mêmes conclusions que le problème de l'infiniment grand;

il dira qu'en somme cela ne fait qu'une question, celle de l'infini, se présentant en deux sens contraires; et, selon sa tendance plus ou moins marquée à séparer le domaine de la Mathématique et celui de la réalité concrète, il projettera son double infini dans les choses, — ou au contraire le rattachera exclusivement, et sous ses deux faces, à ses propres fictions, posant dans le monde réel une limite à la grandeur et une limite à la petitesse. Or que fait Aristote? Il affirme l'infini de division, après avoir nié l'infini de grandeur; et, tandis qu'il ne voit dans cette dernière négation aucune gêne pour le géomètre, il déclare au contraire qu'admettre les atomes, c'est aller contre les Mathématiques. Πρὸς δὲ τούτοις ἀνάγκη μάχεσθαι ταῖς μαθηματικαῖς ἐπιστήμαις ἄτομα σώματα λέγοντας . . . (Ciel, Γ, 4, 303 a, 20). Qui ne voit cependant que la difficulté est exactement la même de part et d'autre? Le géomètre, disait Aristote, peut supposer ses grandeurs aussi grandes qu'il veut; pour que ses conclusions aient un sens réel, il suffit de réduire proportionnellement toutes ses grandeurs de manière à ne pas dépasser la grandeur maximum de l'Univers. Qui empêcherait donc de dire exactement de même, pour montrer que la croyance à l'atome ne gênera pas non plus le géomètre: qu'il suppose les grandeurs aussi petites qu'il lui plaira; pour passer de ses conclusions théoriques à la réalité, il suffira de les augmenter toutes proportionnellement, de manière à ce qu'aucune ne reste inférieure à l'atome minimum. Pourquoi la même précaution qui dans un cas autorise la limitation de la grandeur, sans que la Mathématique ait à s'en plaindre, serait-elle inefficace dans l'autre cas? Qu'Aristote n'ait pas senti l'étrangeté de ses affirmations, et qu'il ait adopté pour le problème de l'infini deux attitudes aussi contraires, cela montre suffisamment qu'aucune de ses deux conclusions n'est le fait d'un esprit profondément pénétré de la pensée géométrique du v[e] et du iv[e] siècle.

XIV.

The Place and Worth of Oriental Philosophy.

By

Dr. **James Lindsay**, Kilmarnock.

An idea is only too current, even in Histories of Philosophy, that Oriental Philosophy has but little to say for itself. Even a thinker like Wundt has recently, like so many another before, struck a beginning for ethical philosophy only from the Greeks among the ancients. So, too, Windelband begins with the Greeks, content merely to remark that there were "some tendencies among the peoples of the Orient" towards philosophy, and that these have been "only recently disclosed". Yet we are not without signs that our Western Philosophy shall soon no more suppose that the Orientals had no ethical philosophy of their own, and shall no more neglect the Weltanschauungen of the thinkers of ancient India and Persia, the splendid intellectual structures of the Vedas and the Avesta. Without doubt, Oriental thought awaits such fuller justice at the hands of our more developed Occidental sympathies when the rather belated treatment of the Oxford School shall, in such matters, be surpassed. The solidarity of mankind is not a thing to be neglected or despised. We cannot neglect the moral ideal, vast and tormenting, which the immense and mysterious Orient discloses to us, even though that ideal left humanity all unquiet and unfree. Eastern Philosophy, no doubt—India alone excepted—identified far too easily philosophical theories with doctrines of religion, and even in India the connection of philosophy with religion was close. There it was, in fact, either a speculative development of these doctrines, or it was an instrument fashioned to oppose them. It is therefore evident that philosophy, strictly so called, can scarcely be said to have had its birthplace, in this full

sense, in the East. But it is a grievous mistake on that ground to pass over Oriental Philosophy as of no account. Because the construction of philosophical systems is so much more marked in the mental energy and mobility of Greek thought, we must not be deluded into the notion that Oriental Philosophy has not much to teach the Occidental mind. Oriental dreaming and inactive Quietism did not keep the speculative ideas of the Oriental peoples from having much that was fruitful for the History of Philosophy. These must be garnered into the treasuries of philosophic wisdom. Already in the philosophy of India we meet many notions that recur in later historical developments. We are Occidentals, and have seen but in part. Besides, we must do justice to Oriental Philosophy at the outset of any history of intellectual development, in order that the Graeco-Oriental Philosophy of the Alexandria of the Ptolemies may take its proper place in, and relation to, the historical development. No difficulty in translating Oriental mysticism and dreaming into terms of Occidental thought must keep these things from being done. Philosophy, taking thus its rise in the East, will remark the comparative absence of genuine speculative philosophy among the Chinese. I say "comparative", for it is a clear, however common, mistake to suppose there is no speculative philosophy of the Chinese. That philosophy followed an a priori method—the mode of Descartes rather than of Bacon—and the lines of Oriental theory have here gone out in the study of nature in ways that are striking enough. It is not too much to say that there has been a speculative theism of China, which, spite of the blendings of materialism and agnosticism, has held to Deity as personality, not a mere principle. Then it will allow Hindu philosophy, so expressive, in its wide and varied range, of the highly speculative character of the Hindu mind, to declare the infinite and eternal excellence of God. For in the unity and perfection of the Godhead does the Oriental find deepest delight. The early intrusion of the speculative element is, in fact, the surprising thing. Only after many strange glorifications was it destined to reach the generalisation of a Cenrtal One self-existent Lord of the multiform creation. Finely does this speculative element shine out in the deep and subtile idealistic philosophy of the Upanishads.

The idea of God as the Unknown and Unknowable—an idea which has played so large a part in modern thought and writing—was no product of the Alexandrian time. It is much less a creation of Herbert Spencer. It lies far back in Oriental Philosophy. But that philosophy had a deeper idea in relation to God. He was for it the Absolute and Unconditioned. Such conceptions the Alexandrian School long afterwards sought to reduce to harmonious and intelligible relation to other truths by its theory of emanations—an hypothesis perpetually present to Oriental speculation. Enough now to say that ancient emanative theory was strong just where modern evolution is weak, and weak just where modern evolution is strong—that is to say, emanative theory was strong in its hold on the forceful Supreme Power, and weak in its grasp of the processes of development. God was for Oriental thought the All, outside Whom there could be nothing by way of limiting Him. And so it took too easily a pantheistic tinge. Take the Vedanta and the Sankhya philosophies, chief of the ancient Indian philosophical systems. The teaching of the Vedas was an optimistic polytheism, that of the Upanishads a pessimistic pantheism. In the Vedantic philosophy we find a speculative form of conceiving Deity which is that of a pantheistic system at once mystical and idealistic. The Brahma is the Infinite, and, as such, alone has being. Individual souls have no real existence, but are so much illusion. Being, out of Him, there is none. The soul is one in being with Him, being, in fact, a part of Him. The transmigration of the soul is here very complete, for it includes cosmic as well as individual cycles. But the Brahmins philosophically introduced the law of causality into the spiritual world, and made each transmigration the result of the previous life. So transmigration came to wear the rigour, the universality, and the invariability of Fate. In its speculative development, Vedantic philosophy bears the true impress of Oriental thought in its strange contempt for activity, its indolent quietism, and its sublime disregard of moral law. And it is as monistic a system as Sankhya philosophy was dualistic, with Nature and Soul as the terms of the antithesis. The Sankhya philosophy denies a Soul supreme over all, such as the World-Soul of the Upanishads. The Upanishads have for their fundamental note

the identity of the individual soul with the world-soul. To Sankhya doctrine matter stands on one side, while it sees an infinite number of individual souls, without attributes, and known only in a negative way, on the other side. Buddhism denied the individual soul, as the Sankhya philosophy did not. But, in the groundwork of both Sankhya and Buddhist metaphysic, the primary substance of things manifests itself by the direct development of the world and contingent existences, without any direction or interposition of a Divine and personal Agent. Orientalism knew no sin but as seeming, for it knew no law but as forms of nature. Absorption at last in the Infinite and Eternal was its only end for man. The Vedic position was that the souls of the good go to Heaven, and there is nothing about transmigration. As for Buddha, he refused to decide whether Nirvana meant complete extinction or unending and unconscious bliss. The keystone of the Buddhist system, however, was the fatal law of transmigration as governing all things in Heaven and on earth. And Buddhist philosophy has, in whole, its own points of peculiar interest, such as its instinct for the avoidance of evil, its rejection of a super-phenomenal ego, its belief in moral causation, and its hope to rob evil of all power here or hereafter by the moulding of life and character.

The points of contrast between such Orientalism and Hebraism are very evident, but we are not here concerned to go into these. We are only dealing with the place and suggestiveness of the study of Oriental philosophy. And in such study the Oriental mind of today must be no more neglected than the Oriental mind of the past. To that mind, Nature is God's image, the abode within whose beauty and sweetness the Immanent Spirit dwells. But, withal, in their disparagement of objective existence and the world of appearances, Hindu philosophers have not done wisely or well. They have given way to world-flight and pessimistic world-conception. The importance of maintaining right basic religio-philosophical conceptions has been impressively taught the world by these philosophers. The fatal one-sidedness of Brahmanic monism has found its nemesis in the dualism, asceticism, pessimism, and political dependence of the Hindu nations. We must hold by the objectivity of nature not less truly than we do by that subjectivity which

is a universal note of our existence. Even when the Infinite has baffled the heights of Hindu speculation, we still find that Vedic sages have seen in all the forces and phenomena of nature the inworking light of Deity. Near of kin to this intoxication of nature is the Oriental's conception of the Eternal Spirit as supremely revealed in man's own spirit. So great, indeed, becomes the pressure of the infinite that the Hindu view of man grows indistinct and unsatisfying. It is for us to remember that, even when we turn to Christianity, as it appears to the Oriental mind, there conceptions may be possible to that mind from which our Occidental thought, with its craving for severe theory and rigid definition, may have something to learn. If, on the other hand, shortcomings in its philosophic presentations stand out to our view, these very deficiencies of Oriental conception will by contrast carry much suggestive teaching. Turning now to the philosophy of the ancient Persians, which was no strict system, we yet find within its dualism—the most marked the world has seen—elements of an interesting philosophical character in themselves, and of importance for their influence on religious thought in subsequent times. It enshrined as Deity Ahura Mazda, causer of all causes, a Deity at the same time more spiritual and free of pagan anthropomorphism than the early Jewish Yahveh as sometimes represented. In Him was centred all conceivable good. Mere abstractions, if you like, but very real and significant to that early time were the conceptions attained of the love, law, and power of Deity. Iranian thought held that this Good God could not prevent the evolution of evil in the beings He created. Existence to it implied polarity; there could be no good without corresponding evil. It left its distinctive ethical principle in a relation too external, with a strange neglect of interior moral perfection. But Iranian thought, too, has its surprises. For it discovers a capacity for refined definition, which we are only too apt to think peculiar to the Occidental mind. It does so in certain ways for which it has been possible to claim a rational priority in respect of Greek speculative thought. And the moral interest of Zoroastrian thought surpasses the speculative. Too intently veiled in mystery was the philosophic teaching of the

Egyptians to call for much attention in this connection. With them and other such ancient peoples as the Babylonians, Assyrians, and Phoenicians, speculative elements are but few, and need not detain us. And yet, surely no one can make a careful study of Egyptian religion, for example, without feeling that great speculative ideas, like the Divine Unity, and the Demiurgical Mind or Logos idea, developed by Plato and the Neo-Platonists, were present at least to the esoteric Egyptian mind. Enough, however, has been said to shew how unwarranted is the customary philosophical neglect of Oriental philosophy, despite the suggestive character of its essential ideas. The Greek mind, which is so often taken to have given rise to philosophy, was, no doubt, an independent growth, with products all its own. But why forget that that mind received stimulating influences from Eastern thought? And why overlook that its philosophic products undoubtedly incorporated within themselves Oriental notions and ideas, so that these forgotten sources really are matres cogitationum nostrarum? Why, I would further ask, do we so readily strive to enter into the fulness and inventiveness of Greek thought, and remain so easily content with a merely curious, somewhat idle, interest in Oriental thought? The answer is, of course, found in the historic circumstances, moral evolution, and political development which connect us so much more in our European past with the philosophy of Greece. And Windelband tells us in a footnote that Oriental philosophizings remain "so remote from the course of European philosophy, which is a complete unity in itself," that, in his view, there is no occasion to "enter upon them". This is at least in keeping with what the Latin poet says of Europe as audax Japeti genus. But there is surely in all this no sufficient reason for our remaining content with an incapacity to make ourselves at home with different thought-conditions and influences than those which have dominated European progress. Philosophy has surely a yet more universal note to strike than this merely European one. It surely cannot forget that, woven of one warp and woof throughout as is the Universe of thought, not without Asiatic Philosophy can it be made perfect.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollack, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

III.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

II.[1])

Die Kirchenväter seit dem vierten Jahrhundert.

Athanasius.

1. K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. 130 S. Freiburg 1899.
2. A. Stülcken, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen. VIII, 150 S. (Texte und Untersuchungen von v. Gebhardt und Harnack. 4. Bd. 4. Heft). Leipzig 1899.

1. Die von Draeseke erhobene Frage nach der Echtheit der beiden eng zusammengehörigen und eine christliche Apologie darstellenden, bisher für Jugendwerke des Athanasius geltenden, Schriften contra gentes und de incarnatione hat Anlaß zu zwei gediegenen Untersuchungen gegeben, in welchen nicht nur sie, sondern noch eine ganze Anzahl anderer Schriften, die unter Athanasius' Namen gehen, auf ihre Echtheit geprüft werden. Wie nach dem bisherigen Gang der Kontroverse (vergl. Archiv, Jahrg.

---

[1]) Vergl. I: Jahrgang 1902, S. 403—421, 493—515. Schriften, welche zwar angeführt, aber nicht besprochen werden, sind dem Referenten nicht zugänglich geworden.

1898, S. 533f.) nicht anders zu erwarten war, fällt das Urteil beider Verfasser entschieden für die Echtheit der beiden zunächst in Frage stehenden Schriften aus. Und die Argumente, welche hierfür aufgeboten werden, sind es, wenigstens zum Teil, auch allein, welche diesen Untersuchungen ein Interesse für diesen Bericht geben. In Hoss' Schrift konzentriert sich dieses Interesse wesentlich auf § 9: „Kenntnis der griechischen Philosophie“ (S. 34—39) und einige Partien der in §§ 12—17 dargestellten Theologie. Der Verf. vergleicht nämlich zunächst die beiden Traktate mit den unbestritten echten Werken des Athanasius nach Form und Inhalt (§§ 1—20); der zweite Teil seiner Schrift erstreckt sich auf die übrigen Traktate, deren Abkunft von Athanasius fraglich wird. Bezüglich der Form kommt der erste Teil durch Vergleichung der Sprache, der biblischen Citate und des Stiles auf Grund eines dem Verf. gegen Draeseke reichlich zuströmenden Materials zum Resultat, daß kein Grund vorliegt, für die beiden Traktate auf einen anderen Verfasser zu erkennen. Bezüglich des Inhalts werden der Besitz an außerbiblischem Wissen und die Theologie in den beiden fraglichen und den unbezweifelten Schriften des Athanasius verglichen. Hier tritt das Verhältnis zur griechischen Philosophie voran, und der Verf. äußert sich in hervorragend klarer und richtiger Weise namentlich über das Verhältnis des Athanasius zu Plato. Er findet zunächst, daß es immer unverändert dasselbe verblieben sei. In materialer Hinsicht, was uns hier vor allem angeht, weiß er im Unterschied von anderen neueren Dogmenhistorikern, Verwandtschaft mit und christlichen Gegensatz zu Plato richtig abzugrenzen. Der Einfluß Platos ist zweifellos: Gott das schlechthin Reale und Gute; die Materie geschaffen (also kein Dualismus), aber das Böse als οὐκ ὄν allerdings mit ihr in engem Zusammenhang, jedoch bezüglich seiner Entstehung zurückzuführen auf die (freie) Abwendung des Geschöpfes vom Seienden, Gott, zur Materie hin. „Der Schritt zur Gleichsetzung der Materie und des Bösen ist nicht mehr groß“ (wird aber eben nicht vollzogen). Die Schöpfung besteht in der Verbindung der Materie mit dem wahrhaft Seienden, dem Logos, als Inbegriff aller Ideen. Der Mensch ist angelegt auf Erkenntnis des Seienden, vorausgesetzt seine Fernhaltung vom

Sinnlichen. Der Verf. sieht die platonischen Gedanken über das Gute und Böse, über das Verhältnis von Form (Idee) und Materie „zum Teil" auf die christliche Schöpfungslehre übertragen; Adam in der gleichen Lage vorgestellt wie Platos Philosoph in der Republik; platonische und biblische Gedanken, namentlich platonische und christliche Logosidee, in einer Weise verschmolzen, die zu Widersprüchen führt. Gleichwohl wird namentlich Platos Schöpfungslehre (ἐξ ἀγενήτου ὕλης) de incarn. 2 A ausdrücklich bestritten, die griechische Lehre von der Substantialität des Bösen, wie der Verf. meint gleichfalls mit Beziehung auf Plato, c. Gentes 6 D., abgelehnt. Andere Systeme sind bei Athanasius nur leichthin berührt, insbesondere widerlegt der Verf. Draesekes Meinung (cf. Archiv 1894, S. 158—172) von einer Bekanntschaft des Apologeten mit Heraklit, sodaß direkte Bekanntschaft nur mit Plato vorliegt. Die obigen Grundzüge des Verhältnisses zu diesem finden sich in Athanasius' unbestrittenen Schriften alle wieder. Was das Ganze der Theologie betrifft, so können wir dem Verf. in die dogmengeschichtlichen Einzelfragen hier nicht folgen. Wir weisen daher nur kurz darauf hin, daß er für wesentliche, höchstens in der Terminologie einige Änderungen zulassende, Identität der Logoslehre des Athanasius in allen seinen Schriften eintritt, wobei er letzteren freilich allzusehr einem modalistischen Standpunkte zudrängt; daß er ferner, ebenso entschieden als richtig, die kosmologische Seite des Logosbegriffes bei Athanasius festgehalten sein läßt, obwohl zugleich die Linie der Mittelwesen-Spekulation überschritten wird — wofür freilich der Verf. den Grund weniger in dem Wegfall des metaphysischen Dualismus liegen sieht, als in dem engen Verhältnis des Logos zum Vater, wie er es bei Athanasius annimmt; — daß er endlich erheblich richtiger als andere Dogmenhistoriker das Verhältnis von Natur und Gnade im Wesen des Protoplasten einfach auf das platonische Verhältnis von Form und Materie zurückführt. Besonders sorgfältig und vollständig ist auch die Erlösungslehre mit ihrer Mischung von platonischen und biblischen Gesichtspunkten behandelt.

2. Stülckens Schrift, welche durchaus dogmengeschichtliche Zwecke verfolgt, und der Christologie des Athanasius gewidmet ist,

zu diesem Zweck aber eine Reihe literarhistorischer Untersuchungen über das Quellenmaterial nötig fand, eröffnet sich gleichfalls mit der Dräsekeschen Unechtheitshypothese bezüglich der Schriften c. gentes und de incarnatione, und bietet S. 1—23 eine bündige Widerlegung sowohl der Gründe Dr.s gegen die Echtheit, als seiner positiven Behauptungen über den Antiochenischen Charakter der beiden Schriften und die Autorschaft des Eusebius von Emesa. Die Übereinstimmung der Theologie dieser Schriften mit der der echten Ath. Schriften erhellt ferner bezüglich Christologie und Erlösungslehre besonders aus § 25. 28. 30; vergl. ferner S. 86. 88f.; doch ist ein näheres Eingehen auf die betreffenden Theorien, deren platonisierender Hintergrund übrigens nicht zweifelhaft ist, hier ausgeschlossen.

Hilarius.

A. Beck, Die Lehre des h. Hilarius von Poitiers und Tertullianus über die Entstehung der Seelen. (Philosophisches Jahrb. 13 (1900) S. 37—44.

Beck stellt die herrschende Ansicht, daß Hilarius Vertreter des Kreatianismus sei in Abrede, und schließt aus seinen Äußerungen, daß er sich, wie den Leib aus dem Leib der Eltern, so mittels eines davon unterscheidbaren, schließlich zwar auf Gott zurückführbaren, aber endlich vermittelten Vorganges, die Seelen aus der elterlichen Seele erzeugt denke. Der Verf. erinnert an die Tertullianische Stelle de an. 27, und meint hier eine ähnliche Vorstellung finden zu dürfen. Da ausdrückliche Äußerungen zur Sache bei Hilarius fehlen, so ist solchen Kombinationen allerdings Spielraum gelassen. Aber näher hätte wohl die Vergleichung von Gregor von Nyssa, Apollinarius u. a. gelegen.

Julian und das Christentum.

1. E. Cochet: Julien l'apostat. Étude historique (Thèse) 95 S. Montauban 1899.
2. W. Vollert, Kaiser Julians religiöse und philosophische Überzeugung. 111 S. Gütersloh 1899.

3. J. R. Asmus, Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen cohortatio ad Graecos und Julians Polemik gegen die Galiläer. (Zeitschrift f. wissensch. Theol. 40 (1897). S. 268—284).

1. Cochets Arbeit ist eine theologische Baccalaureats-Dissertation von Montauban und behandelt das Thema lediglich von der historischen Seite aus, S. 54—62 gibt der Verf. eine kurze Skizze von Julians Weltanschauung auf Grund seiner Reden; der Grundzug der Arbeit ist das Eintreten des Verf.s für eine gerechtere und unparteiischere Beurteilung Julians, als er sie in der christlichen Tradition gefunden hat.

2. Eine ähnliche Richtung verfolgt die Arbeit von Vollert. Die Darlegung der religiös-philosophischen Anschauung Julians findet man hier, nachdem erst der Geschichte der kirchenpolitischen Aktion, dann der Schilderung der philosophischen Umgebung des Kaisers der Vortritt gelassen ist, auf S. 79—89. Sie will, in ganz ansprechender Weise, zwei Seiten an des Kaisers Überzeugungen unterscheiden, die religiös-moralische, neuplatonisch gefärbte, und die unabhängig-moralische, mehr kynisch gerichtete; erstere nach Or. 4. 6. 7., Caesares; letztere nach dem Misopogon; beide zum Christentum in Gegensatz gebracht, als dessen Repräsentant dort Konstantius (nicht Konstantin), hier Antiochien erscheint. Ob der Kaiser bei der guten Kenntnis, die er in seinem Werke „gegen die Christen" von den christlichen Quellen und den moralischen Intentionen der neuen Religion verrät, für seine oft kleinliche Polemik durch die kirchlichen Zustände seiner Zeit in dem Grade entschuldigt werden kann, wie der Verf. es will, erscheint doch zweifelhaft. Dieser selbst bewegt sich in seinem Urteil über seinen Helden in starken Schwankungen; S. 28. 29. 46. 89 sehr günstig; S. 38. 39. 48. 50. 79 sehr ungünstig. Überhaupt macht die Arbeit durchweg den Eindruck der Unfertigkeit; zahlreiche stilistische Verstöße (wie z. B. S. 57 „der mit Julian und Libanius gewechselte briefliche Verkehr" u. dergl.) wirken störend. Die Citate sind oft nachlässig; was macht man z. B. mit einem Citat wie S. 19 „sagt Proklus Ennead. IV, c. 40"? sachlich paßt es ungefähr auf Plotin Ennead. IV, 4, 40; aber der Verf. rechtfertigt ausdrücklich die allerdings anachronistische Heranziehung des Proklus. Seltsam

berührt endlich in der geschichtlichen Darlegung die plötzliche Ersetzung der noch S. 37 entschieden festgehaltenen chronologischen Anordnung der Stadien von Julians Christentumsbekämpfung durch eine sachliche Ordnung S. 40. Dergleichen läßt die Arbeit mehr wie eine, besser noch nicht veröffentlichte, Vorstudie erscheinen.

3. Asmus, der bereits 1895 (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 38, 115 ff.) mit Draeseke die pseudojustinische Cohortatio ad Graecos als eine Streitschrift des Apollinarius gegen Julian betrachtet wissen wollte, welche von Julian in seiner Polemik erwidert sei, findet nunmehr, daß beiderseits die 12. Rede des Dio Chrysostomus „Vom ersten Gottesbegriffe" benutzt sei. (Vergl. auch Asmus' Schrift von 1896 „Julian und Dion Chrysostomus" und Draeseke Zu Apollinarios' von Laodicea „Ermunterungsschrift an die Hellenen". Zeitschr. f. wissensch. Theol. 43 (1900) S. 227—236).

Gregor von Nyssa.

1. A. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. 60 S. (Diss.) Jena 1897.
2. F. Preger, Die Grundlage der Ethik bei Gregor von Nyssa. 55 S. (Diss.) Leipzig 1898.
3. W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen. 64 S. (Diss.) Leipzig 1897.
4. H. Koch, Das mystische Schauen beim heil. Gregor von Nyssa. (Theol. Quartalschrift 80 (1898) S. 397—420.

1. Reiche hat sich die anziehende Aufgabe gestellt, nachzuweisen, in welcher Mächtigkeit bei Gregor von Nyssa, als einem Vertreter griechich-christlicher Weltanschauung noch der ästhetische Untergrund vorhanden ist, der bis Plotin hin der griechischen Denkweise eigentümlich blieb. Die enge Verknüpfung der Begriffe des Schönen und Guten gibt auch bei Gregor der Metaphysik und Ethik eine einheitliche Basis, welche durch alle Gebiete seiner Lehre zu verfolgen ist. Als von innen wirkende geistige Kraft kommt das Schöne zur Geltung in seiner Anschauung von Welt und Natur, erstere der in schönen Maßen begrenzte Kosmos (Plato), letztere

eine logisch-künstlerisch geordnete Stufenfolge (Aristoteles-Plotin), während aller Dualismus in der Apokatastasis überwunden wird; ferner in seiner Anthropologie schon durch die Stellung des Menschen, der als Bindeglied zwischen Geist und Materie die Schöpfung künstlerisch abschließt und in der Harmonie seines geist-leiblichen Wesens selbst ein künstlerisch herausgebildetes einheitliches Werk darstellt. Endlich in seiner Ethik ist das Gleiche zu beobachten, indem sie selbst den Sündenfall ästhetisch motiviert, Gott als Ziel genießenden Schauens hinstellt, und, wo dem Christen das Gute als ernste Aufgabe klar wird, diese doch wieder platonisch-künstlerisch als μίμησις faßt, die mit Christi Hülfe die Herstellung der schönen Anlage aus ihrer sündhaften Verhäßlichung erstreben soll, während eine Tugendlehre des Maßhaltens nach aristotelischer Art eigentümlich mit asketischen Neigungen zusammengeht. So anziehend aber diese ganze Auffassung ist, so legt sie doch die Gefahr der Einseitigkeit nahe, beim Verf. zumal, der schon durch eine etwas inferiore Ansicht vom Christentum geneigt erscheint dasselbe in der Gesamtanschauung seines Autors über Gebühr zurückzustellen. Vor allem übersieht er, daß schon die Überwindung des Dualismus ein über Plato und selbst den Neuplatonismus hinausführender christlicher Zug ist, daß namentlich der Apokatastasis-Gedanke wohl in höherer Art mit der althellenisch-monistischen Denkart zusammentrifft, aber keineswegs „echt platonisch“ ist; daß ferner die Anerkennung menschlicher Erlösungsbedürftigkeit bei Gregor doch nicht so äußerlich neben seiner Anthropologie steht, wie der Verf. es erscheinen läßt, wenn er z. B. S. 18 das καθαρὸς γενόμενος ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος kaum beachtet. Schon die Hineinverlegung des Bösen in die eigne Willensbestimmung des Menschen läßt darüber keinen Zweifel; der Verf. freilich berührt dieselbe kaum. Auch der Gedanke, daß die Tugend durch Tugend belohnt werde, bringt nicht etwa den Kirchenvater zum Christentum in Gegensatz; denn dieser Gedanke ist ebenso eminent christlich, wie andrerseits ja auch der energischste Vergeltungsglaube Plato eigen war.

2. Preger befürchtet, die nicht mehr bloß zur Verteidigung — wie bis 1750 — sondern seitdem auch zur Umgestaltung des

christlichen Dogmas herkömmlich gewordene Hereinziehung der Philosophie in die Theologie möchte gerade das eigentliche Wesen des Christentums — d. i. aber für ihn die Ethik desselben — der Auflösung entgegenführen. Er will daher der heutigen Theologie ein warnendes Beispiel vor Augen stellen, und wählt dazu einen Theologen des Altertums, Gregor von Nyssa, um zu zeigen, wie verhängnisvoll selbst bei einem Kirchenvater, dessen orthodoxe Intentionen nicht zu bezweifeln seien, die Anlehnung an Platonismus und Neuplatonismus gerade auf die Ethik zurückgewirkt habe. Zu diesem Zwecke oktroyiert er dem Gregor im Widerspruch mit dessen ausdrücklichsten Erklärungen über die Ableitung der Materie aus Gott mittelst ihrer idealistischen Auffassung (S. 17), wie über den Ursprung des Bösen aus dem freien Willen (S. 29) der Geist und Materie harmonisch verbindenden Kreatur (S. 21) einen sowohl metaphysischen als anthropologischen Dualismus von Geistig-gut und Materiell-böse, um dann eine äußerliche Auffassung der Sünde als Sinnlichkeit und der Tugend als freiwillig intellektualistischer Entsinnlichung bei Gregor als Konsequenz dieser „in ihrem Dualismus noch über Plato hinausgehenden Metaphysik“ hinzustellen; denn weder die Transszendenz seines Gottesbegriffs, noch seine böse Materie habe Gregor von Plato (S. 18 f.). Letzteres zeigt zunächst, daß dem Verf. selbst so bekannte platonische Aussprüche wie Rep. VI, 509b einerseits und Theaetet 176a andererseits keiner Beachtung wert erschienen sind, wie auch, daß Zellers Ausführungen zu Plato nur einseitig auf ihn gewirkt haben können. Im übrigen aber gehört doch in der Tat wenig Scharfsinn dazu, um einzusehen, daß für die Vertreter der christlichen Weltanschauung, die ja auf der Erwartung eines endgültigen Sieges des Geistig-guten gradezu beruht, daß vollends für Kirchenväter wie Origenes und Gregor von Nyssa, die durch ihre Idee der Apokatastasis diesen Zug zur konsequentesten Durchführung bringen, jede Form eines prinzipiellen metaphysischen Dualismus eine Unmöglichkeit ist; daß sie daher, soweit sie sich in der Ethik noch durch eine anthropologisch-dualistische Tradition beeinflußt zeigen, dafür Sorge tragen, diesen Dualismus als sekundär entstandenen und eben deshalb auch kosmisch — nicht bloß wie im Platonis-

mus individuell — eliminierbaren erkennen zu lassen. Die Grenze, bis zu welcher sie dem Platonismus Einfluß gestatten, was an sich für sie als gebildete Männer ihrer Zeit unumgänglich war, ist daher in der Regel vollkommen deutlich. Wer sich aber diese einfachen Verhältnisse durch neuere Dogmenhistoriker hat verwirren lassen, mit dem dürfte auch jedes weitere Verhandeln über Einzelfragen, wozu hier sonst Anlaß genug wäre, fruchtlos sein.

4. Koch wendet sich gegen die Ausführung von Diekamp über das mystische Schauen bei Gregor von Nyssa (Diekamp, Die Gotteslehre des G. v. N. 1896. S. 90—101; vergl. Archiv, Jahrg. 1899. S. 539 ff.), nach welcher dieser Kirchenvater sich gegen ein adäquates Schauen der Gottheit aussprechen, und dadurch zu den Neuplatonikern in Gegensatz treten sollte. Koch stimmt beiden Thesen nicht völlig zu; zunächst ergebe sich kein reiner Gegensatz zu den Neuplatonikern bezüglich der übernatürlichen Beihülfen. Diese erfordere sogar schon Plotin; vollends die Späteren, zu denen auch des Areopagiten Vermittlung der Schauung durch den Logos nicht in Gegensatz stehe, zumal beiderseits die aristokratische Beschränkung auf wenige Begnadigte festgehalten werde. Was aber die Adäquatheit der Schauung betrifft, so will Koch bei Gregor zwar jene nicht behaupten, deshalb aber keineswegs das „Schauen" geleugnet sein lassen; vielmehr sei dessen deutlich empfundene, resp. „erkannte" Inadäquatheit grade das Kriterium eines wirklichen Erschauthabens der Gottheit, welches ebendeshalb nie Sättigung bringe; so Gregor, de vita Moys. I 376 D ff. u. 399 A ff. und zwar nach Philo de post. Cain. 4 ff. (I, 228 ff.) de mut. nom. 1 u. 2 (I, 578 ff.). Aber auch dem Plotin soll trotz Behauptung der Schauung eine solche Resignation nicht fremd sein (Ennead. VI, 9, 11). Vollends Dionysius Areopagita wie Proklus seien darüber einig; naturgemäß fließe so auch Diesseits und Jenseits hier zusammen; kurz, nach Koch hat Gregor allerdings die Anschauung Gottes in der Ekstase als eine unmittelbare gefaßt und nur die komprehensive Erkenntnis negiert, womit er im wesentlichen in den Bahnen eines Philo und Plotin wandle. Dieses „und Plotin" ist mir nicht einleuchtend geworden. Gegenüber den vielfachen Versicherungen Plotins von der Adäquatheit des Schauens kommt

die unklare Stelle VI, 9, 11 kaum in Betracht. Hier waltet mindestens Unsicherheit darüber, ob Plotin von ἃ ἐξελθόντι τοῦ ἀδύτου πάλιν γίνεται πρῶτα an nicht wieder von dem letzten Vorstadium vor der endgültigen θέα redet. Was aber seine sonstige Ansicht betrifft, so ist er sich noch am meisten dessen bewußt, daß das Erkennen bei der θέα in einen andern Modus der Perzeption übergeht, den des direkten Zusammenseins, und korrigiert daher VI, 9, 10 mit dem τάχα δὲ οὐδὲ ‚ὄψεται' λεκτέον den Ausdruck eben im Sinne dieser Steigerung. Die Transscendenz kann hiernach nicht mehr für die Inadäquatheit des „Schauens" verwertet werden. Auch die aktive Beteiligung der Gottheit, also das übernatürliche Moment kann bei Plotin kaum durch VI, 7, 35 und ähnliche Stellen belegt werden. Denn selbst V, 5, 8 ist das lezte Wort doch dies, daß die Gottheit nicht in Wirklichkeit die kommende ist; vielmehr εἶναι δεῖ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὸν ἀπιόντα. Zu Plotin steht also Gregor wirklich im Gegensatz. Philo dagegen ist in der Tat, wie der Verf. sagt, mit ihm wesentlich einverstanden, und bei den Späteren ermäßigt sich die Parrhesie betreffs der Ekstase ebenfalls wieder sichtlich. Was die Schilderungen derselben aber unklar macht, ist dies, daß man, Christen wie Heiden, so gar nicht aus den Kategorien des griechischen Intellektualismus herauszufinden wußte, und daher das „Nichterkennen" doch immer wie eine Art des Erkennens schilderte. Wir drücken, was man sagen wollte, aber nur als Resultat einer Überanstrengung des Intellekts zu bezeichnen wußte, heute viel einfacher aus, indem wir sagen: Religion ist kein Wissen. Und schon die spätere christliche Mystik ging nicht mehr den theoretischen Weg der Überabstraktion, sondern den praktischen der „Gelassenheit", d. h. der demütigen Selbsthingabe zur Erreichung der „Einung".

Basilius.

1. H. Eikhoff, Zwei Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum. 21 S. Gymn.-Progr. Schleswig 1897.
2. M. Berger, Die Schöpfungslehre des h. Basilius des Großen. 1. Teil 58 S. 2. Teil 34 S. Gymn.-Progr. Rosenheim (Bayern) 1897. 1898.

1. Eikhoff referiert aus Basilius' Rede an die Jünglinge über die klassischen Studien und aus Augustins de doctrina christiana, um gegenüber neueren Behauptungen (Fr. Paulsen), daß Christentum und Klassizismus sich vertragen wie Wasser und Feuer, zu zeigen, wie sehr die Kirchenväter anderer Ansicht gewesen seien. Der Verf. nimmt aber hierfür seine Basis gar zu schmal, besonders was Augustin betrifft. Bezüglich des Basilius weist er zwar auf den Unterschied seiner vorwiegend moralischen Urteilsweise von der unseren hin und rückt dieselbe auch in einen größeren Zusammenhang, stellt aber auch so die Frage nicht scharf genug, was bei der Art der griechischen Väter Christentum und Antike zu vereinigen, das erstere für eine Gestalt annimmt. Für Augustin war die auf de doctrina christiana fallende Auswahl des Verf. keine glückliche. Der Zweck der Schrift, hermeneutisch-exegetischer und homiletischer Art, engt den Blick betreffs Augustins Gesamtstellung zu sehr ein auf die formale Seite der weltlichen Wissenschaft. Weit wichtiger ist doch sein Verhältnis zur antiken Philosophie, vor allem zum Platonismus und die hier bei ihm hervortretende der Antike schließlich entschieden ungünstige Entwicklung. Der Verf. schließt mit der Wiedergabe von Hieronymus' Brief ad Magnum. Allein der „Bund zwischen Christentum und Antike seit dem 4. Jahrhundert" ist ein viel zu verwickeltes Problem, als daß mit solchen Citaten etwas Erhebliches auszurichten wäre.

2. Berger gewinnt in seinem ersten Teil aus Basilius' populärem Vortrag in der 1. Homilie über das Hexaemeron zunächst die bekannten Grundzüge der platonisierend-antiplatonischen Anschauung der griechischen Väter: Die Welt nicht aus sich, sondern aus Gott; die Materie nicht ungeschaffen und nicht ewig; die Welt nicht Emanation, sondern freie Schöpfung; nicht von Ewigkeit, sondern am Anfang der Zeit; der Schöpfungsakt nicht zeitlich ausgedehnt, sondern instantan. Im 2. Teil beleuchtet der Verf. die gleichfalls sehr einfach gehaltene Erörterung des Basilius über die Zeit, sowie seine Lehre von der vorzeitlichen Schöpfung einer Geisteswelt sehr umständlich durch Vergleichung von Plato, Aristoteles und Thomas. Er findet von seinem neuscholastischen Standpunkte aus den Basilius in ersterem Punkte „korrekt", im zweiten allerdings, aber in entschuldbarer Weise „inkorrekt".

Synesisus.

1. W. Fritz, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene. Ein Beitrag zur Geschichte des Atticismus im 4. und 5. Jahrhundert. IV, 230 S. Leipzig 1898. 8 M.
2. J. R. Asmus, Synesius und Dio Chrysostomus (Byzantinische Zeitschr. 1900, S. 85—151).

1. Zu Synesius liegen zwei Arbeiten vor, die philologischen Interessen gewidmet, zu unserm Bericht nur in indirekter Beziehung stehen. Fritz untersucht nach einer warm geschriebenen Einleitung die Briefe des Synesius als Dokumente zur Geschichte des Attizismus. Eine kritische Übersicht über die Ausgaben und Handschriften, eine eingehende Untersuchung aller Eigentümlichkeiten der Sprache der Briefe nach Formenlehre und Syntax, endlich die Erörterung einer Reihe einzelner Stellen bilden den Inhalt des von der fachmännischen Kritik eingehend beurteilten Buches (vergl. P. Wendland Byzant. Zeitschr. 9 (1900) S. 228ff. Asmus in den Südwestdeutschen Schulblättern 16 (1899) S. 23ff.).

2. Asmus untersucht vornehmlich die früheren, noch der heidnischen Zeit angehörigen Werke des Synesius auf ihre, zuerst von dem byzantinischen Gelehrten Theodorus Metochites (14. Jahrh.) erkannte, Abhängigkeit von Dio Chrysostomus. Dieselbe erweist sich dem Verf. nach ihrer systematischen Verfolgung durch die Königsrede, das Sendschreiben an Paeonius, die Ägyptischen Erzählungen, Lob der Kahlköpfigkeit, den „Dion", und einige Briefe, als eine sehr weitgehende, und er gelangt zu dem Ergebnis, daß Synesius während der ganzen Zeit seiner schriftstellerischen Tätigkeit, sowohl in seiner heidnischen wie auch in seiner christlichen Lebensperiode ein eifriger Anhänger und Nachahmer Dios war, und zwar sowohl was den Ideengehalt, als was die äußere Form seiner Schriften betrifft. Bezüglich des ersteren erkennen wir hier namentlich die kynische Seite seiner philosophischen Richtung, die ihn geradezu dem Bestreben zuführte, die persönliche Eigenart des Dio Chrysostomus in seinem gesamten Verhalten nachzubilden; vergl. sein Buch: Δίων ἢ Περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς (d. h. also κατὰ Δίωνα, denn so, und nicht wie die edit. princ. hat καθ' ἑαυτὸν, schlägt der Verf. mit dem Parisinus 1093 und dem Monacensis 481

vor, zu lesen). „Wie Dio ist Synesius bestrebt, eine Renaissance des Hellenismus anzubahnen, und wie jenen führt ihn sein Archaismus auf die Verherrlichung der sittlichen Regeneratoren des Griechentums, auf die Kyniker und den ganz kynisch aufgefaßten Sokrates." Daneben macht sich dann das neuplatonische Element geltend. Der Verf. stellt ihn mit Julian in Parallele, unter Hervorhebung des charakteristisch verschiedenen Ausgangs ihrer so vielfach ähnlichen philosophischen Entwicklung im Verhältnis zum Christentum.

Nemesius.

1. D. BENDER, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. 99 S. (Diss.) Leipzig 1898.
2. B. DOMANSKI, Die Psychologie des Nemesius. XX, 168 S. München 1900.

Die Schrift des persönlich auch nach den neuesten Untersuchungen obskur bleibenden Nemesius „über die Natur des Menschen" wird immer mehr Gegenstand der Aufmerksamkeit. Bender gibt zunächst (S. 1—12 „die Persönlichkeit des N.") eine willkommene Übersicht über diese Bemühungen, lehnt dann die Identifizierung des N. mit dem gleichnamigen Statthalter von Kappadozien, Adressat von Briefen des Gregor von Nazianz (Tillemont) ab, gibt die testimonia veterum, wie auch die stillschweigenden Plagiatoren des verdienten Mannes an — darunter Namen wie Joh. Philoponus, Joh. Damascenus, Albertus M. und Thomas von Aquino — referiert endlich über die Schicksale der Schrift, und entscheidet sich (S. 13—30 „Zeit der Abfassung") in der Streitfrage über die Zeit des N. gegen Ritter und Zeller (2. Hälfte des 5. Jahrh.) für das Ende des 4. Jahrh. Er acceptiert den von v. Arnim gelieferten Nachweis — ohne freilich Zellers Entgegnung Archiv f. Gesch. d. Phil. 7 (1894) S. 293—312 zu erwähnen —, daß Nemesius sein Referat über die Lehre des Ammonius Sakkas nicht erst von Hierokles (Zeller), sondern direkt aus Porphyrius' „gemischten Untersuchungen" entnommen habe, und beruft sich darauf, daß der Ausdruck ἕνωσις ἀσύγχυτος, welchen N. bezüglich der „beiden Naturen" Christi braucht, nicht die Lehrbestimmungen von Chalcedon (Zeller) zur Voraussetzung habe, sondern in der eigenen, eben auf Ammonius

resp. Porphyrius zurückgeführten Lehrweise des N. wurzele, aber in einer Art, die auf die spezifisch chalcedonensische Christologie gar nicht passe. Die sonst bekannten Gründe sprechen nach Wegfall dieser Hindernisse für die Übergangsjahre vom 4. ins 5. Jahrhundert In des Verf. besonnenen und verdienstlichen Darlegungen (S. 31—78) über das Verhältnis des Hellenischen zum Christlichen, das sich bei N. besonders interessant gestaltet, tritt klar zu Tage einerseits der Wegfall aller prinzipiell dualistischen Motive in Metaphysik und Schöpfungslehre, wiederum (wie in der Gestaltung der Christologie) herbeigeführt durch die Verwertung der Lehre des Ammonius von der Unbefleckbarkeit des Übersinnlichen durch das Materielle auch bei innigster rein physisch bleibender Berührung, während allerdings ein sekundäres (anthropologisches) Dualismus-Element auch hier sich erhält, sofern die freie Hingabe an das Materielle die Seele vernichtet, wobei Apokatastasis abgelehnt wird. Andrerseits streitet aber gerade die so motivierte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen bei Nemesius mit seiner platonischen Präexistenz-, Unsterblichkeits- und Entsinnlichungslehre, und auch die Menschwerdung des Logos erscheint bei dieser platonischen Anthropologie nicht motiviert. Denn der platonisch gedachte Mensch kann sich für seine Person sogar von der als ewiger Antagonist gedachten Materie selbst befreien, wie vielmehr von einer endlichen und geschaffenen. Und in der Tat fehlt auch bei Nemesius die physische Erlösungslehre der sonstigen griechischen Theologen völlig. Immerhin aber bedarf nach ihm der Mensch der ethischen Unterstützung durch Lehre und Beispiel Christi, und auch die Unsterblichkeit wird demselben nur durch göttliche Gnade als Tugendlohn zu teil. Der Widerspruch dieser vorzugsweise in Nemesius' einleitendem Kapitel auf alttestamentlicher Grundlage zu Tage tretenden Ideenbildung mit der platonischen Anthropologie ist evident. Doch gewinnt der christliche Philosoph durch die Einfügung der erlösenden Funktion der Gottheit immerhin auch für seine sonst aristotelisch-neuplatonische Teleologie jenen anthropozentrischen Abschluß, der die altchristliche Theologie bei all seiner Beschränktheit wenigstens durch seinen religiös-ethischen Gehalt über die Ziellosigkeit der antiken kosmischen Gesamtanschauung hinausführte. Der Schluß-

abschnitt des Verf. ist textkritischer Natur. Er vergleicht den, Nemesius ausschreibenden byzantinischen Schriftsteller Meletius (saec. IX) und findet, daß demselben eine Handschrift des N. vorlag, welche der heutigen Dresdener (saec. XII) entspricht, und daher das hohe Alter dieses Textes bezeugt.

2. Domansky kommt in den einleitenden Fragen über die Persönlichkeit des N., seine Zeit und die Schicksale seiner Schrift zu wesentlich den gleichen Resultaten wie Bender. Im übrigen beschränkt er sich auf die Darstellung von Nemesius' psychologischer Metaphysik und seiner Lehre von den Erscheinungen des Seelenlebens, wobei der Nerv seiner Ausführungen im Nachweis der Quellen des christlichen Eklektikers liegt. Bei Untersuchung der Zeit des Nemesius scheidet der Verf. in der Einleitung die Frage nach dem Ammonius-Citat noch aus, kommt aber auf dieselbe später zweimal (S. 17f. und S. 59f.) zurück. Die drei Erörterungen stehen in eigentümlichem Verhältnis zueinander, und mögen daher hier zusammen beleuchtet werden. In der ersten verhandelt D. lediglich über Nemesius' Verhältnis zur christlichen Dogmengeschichte und referiert auch über Benders Argumente, ohne dessen Stellung zur Ammoniusfrage und seine Übergehung von Zellers Abhandlung zu erwähnen; in der zweiten (S. 17f.) scheint er selbst die Kontroverse v. Arnim-Zeller noch nicht gekannt zu haben, und hält sich lediglich an Vacherot, Thedinga, Usener, ja trägt ihnen gegenüber als seinen eigenen Fund jene Begrenzung der Mitteilung des Nemesius über Ammonius durch das „κοινῇ“ vor, welche Zeller schon Archiv 1894 S. 298 festgestellt hatte. Endlich im Kapitel IV über die Vereinigung von Seele und Leib kommt es zur Stellungnahme zu v. Arnims und Zellers Resultaten (S. 59f.) und zwar in der Art eines Kompromisses; dahin gehend, daß der Verf. einerseits Zeller zugibt, daß unter den Neuplatonikern keine bestimmtere Tradition über die Lehrweise des Ammonius vorhanden gewesen sein könne, andererseits aber mit v. Arnim die Vermittelung der Bekanntschaft des Nemesius mit des Porphyrius Relation erst durch Hierokles ablehnt, und statt dessen allerdings auch (wie Zeller) irgendwie indirekt, aber eben doch aus Porphyrius (wie v. Arnim) Nemesius seine Kenntnis über Ammonius beziehen läßt. Letzteres

scheint uns dem Zeller gegenüber gemachten Zugeständnis zu widersprechen, die Stellungnahme des Verf.s zu der ganzen Frage also eine unklare zu bleiben. Im Referat des Nemesius will er die Relation über Ammonius von der über Porphyrius bestimmt unterschieden wissen, lehnt also die von v. Arnim behauptete textliche Identität der einander so ähnlichen Citate über Ammonius einerseits und Porphyrius andererseits ab. — Bezüglich des Wesens der Seele stellt der Verf. die wesentlich platonische Ansicht des N. fest: die Seele unkörperliche, selbst- und immerbewegte Substanz; durchgeführt gegen alle Formen des Materialismus, unter Einschränkung auch des faktischen Zusammentreffens mit Aristoteles bezüglich der Unkörperlichkeit und Substantialität, behufs Vorbereitung des Präexistenz-Gedankens und der Unsterblichkeitsfolgerung. Im Kap. 2 (Ursprung der Seele) bestreitet der Verf. (gegen Siebeck, Ritter, Stöckl), daß N. mit der Präexistenz auch die Anfangslosigkeit der Seele behaupte, die er freilich auch nicht ausdrücklich erörtere. Auch erhärtet der Verf. Kap. 3 (Leben nach dem Tode) mit guten Gründen die Ablehnung der Seelenwandrung durch N. Daß (Kap. 4 Vereinigung mit dem Leibe) die Ammonius-Theorie von der Unbefleckbarkeit des Göttlichen durch die Materie für das christologische Problem in seinem chalcedonensischen Stadium schon gar nicht mehr ausreichte, hat Bender schärfer gesehen als der Verf. Die bekannte crux der Verworrenheit in Nemesius' Erörterungen über die Teile der Seele glaubt der Verf. überwinden zu können durch Unterscheidung von zwei Hauptteilungen (verständig und unverständig; der Vernunft gehorchend und nicht gehorchend); Verstand und Wille reichen sich dann in der προαίρεσις die Hand. Im Kap. 6 (über das Denkvermögen) bezieht der Verf. richtig das κυρίως νοητὸν auf die allgemeinen Denkgesetze, statt wie Ritter auf die Gegenstände der Offenbarung, und sieht (mit Siebeck) in den ἔννοιαι φυσικαὶ die „angeborenen Ideen". In der Lehre vom Gedächtnis (Kap. 7) tritt neben Plato und Aristoteles ganz besonders Galen als Führer des Eklektikers hervor. Auch in der Lehre vom Einbildungsvermögen (Kap. 8) sieht der Verf. den N. nicht (mit Siebeck) von den Neuplatonikern, sondern von Galen und Aristoteles abhängig, wie Galen auch besonders beim Tastsinn benutzt ist, trotzdem sein Seelenbegriff abgelehnt wurde. In den Erörte-

rungen über d. πάθη und die ἡδονή (Kap. 9 Unvernünftige Seele. A. Begehren) tritt die Abschwächung des Dualismus auch innerhalb der Anthropologie deutlich zu Tage. Hier wie in den die Ethik fundierenden Ausführungen über Willen und Willensfreiheit wird die Abhängigkeit des N. von Aristoteles besonders klar, wie der Verf. gegenüber Siebeck, der hier vorzugsweise das Platonisch-Christliche hervortreten sehen will, richtig betont. In der Frage zwar nach dem Verhältnis, welches N. zwischen Vernunft und Wille statuiere, scheint doch der Verf. die psychologische Frage statt der ethischen ins Auge zu fassen, wenn er meint, daß beide sich in der προαίρεσις vereinigen. Es fragt sich eben, wer von beiden hierbei die Führung übernimmt, und damit über die ethische Qualität der προαίρεσις entscheidet. Auch der Verf. findet, wie Bender, die teleologische Hochstellung des Menschen bei Nemesius mit Recht christlich. Sonst wendet er sich der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Christlichen und Griechischen bei Nemesius nicht ausdrücklich zu. Die Erörterung (S. 161ff. Note) über den etwaigen „Pelagianismus" des Nemesius, den der Verf. ablehnt, steht zu sehr unter dem Einfluß spezifisch katholisch-dogmatischer Kategorien, um ein wirklich sachentsprechendes Resultat haben zu können. Nemesius ist zweifellos so gut „Pelagianer" wie es alle vom Augustinismus noch unberührt gebliebenen griechischen Theologen waren, und zwar bei seiner wesentlich alttestamentlich gerichteten Auffassung mit einem besonderen Grade von Naivetät. Den Unterschied zwischen „natürlicher" und „übernatürlicher" Tugend, wonach der Verf. die Frage entscheiden will, kennt er überhaupt nicht; der Verf. erkennt das auch an; umsoweniger hätte er sich darauf berufen sollen, daß Nemesius von der „übernatürlichen" Tugend „nicht behaupte", der Mensch könne sie vollbringen. Die Hauptleistung des Verf. liegt, wie gesagt, in der Verifizierung der philosophischen Quellen des Nemesius, und in dieser Beziehung bezeichnet seine Untersuchung einen bedeutsamen Fortschritt über die bisherigen Leistungen.

Augustin.

Die Ausgabe der Werke Augustins in dem Wiener Corpus der lat. Kirchenschriftsteller hat in den letzten Jahren gebracht im

Vol. 34. eine 2. Abteilung der Briefe (31—133), 746 S. 1898, von A. Goldbacher; im Vol. 40: de civitate Dei, 660 S. 1899; 730 S. 1900, von E. Hoffmann; im Vol. 41: 14 kleinere Traktate 708 S. 1899, von J. Zycha.

1. D. Ohlmann, De S. Augustini dialogis in Cassiciaco scriptis (Diss.) 80 S. Straßburg, 1897.
2. W. Ott, Des heil. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntnis. (Philosophisches Jahrbuch 13, 1900, S. 45—59. 138—148).
3. W. Schwenkenbacher: Augustins Wort: fides praecedit intellectum erörtert nach dessen Schriften. (Gymn. Progr.). 14 S. Sprottau 1899.
4. L. Grandgeorge: S. Augustin et le neoplatonisme. 166 S. Paris 1896.
5. H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung (Diss.) 123 S. Jena 1898.
6. E. Récéjac, De mendacio quid senserit Augustinus (Thèse) 82 S. Paris 1897.
7. R. Eucken, La conception de la vie chez S. Augustin (Annales de phil. chrét. 1899, I S. 609—628. II S. 31—41. 137—151.)

1. Ohlmanns Arbeit ist lediglich philologisch - quellenkritischer Art und will feststellen, wie in jenen ersten Dialogen, die Augustin zwischen seinem Übertritt und seiner Taufe zu Cassiciacum bei Mailand verfaßte Ciceros Hortensius benutzt ist. Der Verf. will dadurch einerseits Wörters Untersuchung über Augustins Geistesentwicklung bis zu seiner Taufe (Paderborn 1892) ergänzen, da hier nur Plato und Plotin berücksichtigt seien; andrerseits aber auch Plasbergs Dissertation de M. Tullii Ciceronis Hortensio dialogo, (Leipzig 1892), da hier wieder Augustins Dialoge nicht herangezogen werden. Gegen Hirzel stellt der Verf. zunächst (S. 8—17) fest, daß die Dialoge Augustins wirklich gehalten seien, und eruiert dann (S. 17—27) die Zeitfolge, in welcher dies geschehen sei, bis auf Tag und Stunde, indem der Verf. Augustins Angaben volle Glaubwürdigkeit beimißt: es ergibt sich dabei die Ordnung: Acad. I, de vita beata, de ord. I, Acad. II und III, de ord. II; zwischen hinein die Soliloquia;

endlich die Briefe an Hermogenianus und Nebridius; alles vom 10. Nov. 386 bis 6. Jan. 387. Im einzelnen erweist dann der Verf., daß contra Academicos I im Unterschied von II und III das gleiche Thema behandelt wie Ciceros Hortensius, nämlich das Glück des Wahrheitsuchens, sowie, daß dabei nur diese ciceronianische Schrift zu Grunde gelegt, und mithin ausgiebig benutzt wurde. In sehr verwickelter Untersuchung kommt der Verf. ferner zu dem Resultat, daß auch de vita beata § 25 („num omnis miser egeat") ebenso wie de trin. XIII, 6—11 und wahrscheinlich auch contra Julianum IV, 76 der Hortensius benutzt ist; klarer liegt dasselbe für § 26—33 zu Tage. Contra acad. II und III behandelt Augustin das andere Thema, daß der Mensch die Wahrheit durch treues Suchen allerdings finden könne, und da der christliche Glaube die wahre Philosophie enthalte, so müsse, wer die Philosophie richtig studiere, den wahren Gott finden und verehren. Dieser Zusammenhang führte auf den Hortensius nicht, auch III, 2—4, wo sachlich de v. b. § 25 wiederkehrt, nicht sicher. In de ordine kann von II, 24 an (de ordine studendi) der Hortensius wieder benutzt sein. In den Soliloquia geht eine (unvollendet bleibende) private Meditation den Erörterungen der übrigen Dialoge zur Seite, berührt sich daher vielfach mit ihnen; I, 17 wird der Hortensius geradezu erwähnt. Der Verf. legt Gewicht darauf, daß diese Schriften eine eigentümliche Art der dialogischen Literatur-Gattung darstellen, tagebuchartig eine wirkliche Situation genau wiedergebend; aus Augustins damaliger Lage und Stimmung erklärlich, wo er bestrebt war, von Cicero wie vom Platonismus aus zum Christentum vorzudringen. Die sehr exakte Untersuchung des Verf. wirft auf diese kritischen Tage in Augustins Leben ein interessantes neues Licht, und verdient daher nachhaltige Beachtung.

2. Ott handelt, ausgehend von Augustins Einteilung der Seelenvermögen (de gen. XII, 23ff.) von der „visio corporalis" (de quantitate animae), der Unabhängigkeit der Seele von den körperlichen Eindrücken (de musica), den Medien zwischen Seele und Leib (de genesi) und schließlich von der Wirklichkeit und Wahrheit der sinnlichen Empfindungen. (Soliloquia; Contra Acad.) Der Verf. bemüht sich, eingehender zu referieren, als es sonst in den Dar-

stellungen von Augustins Lehrbegriff geschieht; auch sucht er durchgängig die parallelen Ausführungen bei Plotin auf. Dennoch gewinnt man von der Entwicklung der Ansichten Augustins aus dieser Arbeit kein klares Bild schon wegen der Anordnung der Quellen (die Jugendschriften zuletzt); vor allem aber weil es dem Verf. nicht gelingt, die verschiedenen bei Augustin miteinander verschlungenen Gedankenreihen deutlich voneinander zu sondern.

3. Schwenkenbecher deckt gut das feine Gewebe psychologischer und erkenntnistheoretischer Erwägungen auf, mittelst deren Augustin die Priorität des Glaubens vor dem Erkennen behauptet und verteidigt, im Begriff des „Glaubens" das intellektuelle und religiös-ethische Moment aufs engste miteinander verflechtend, von da aus aber auch überführend auf den Glauben als den Willen zur Hinnahme auch der kirchlichen Lehrüberlieferung, welche Stellungnahme von jenen allgemeineren Erwägungen her nach dem Verf. als unverfänglich und normal erscheinen soll. Zu einer Kritik dieser Wendung, die eben den Übergang von der rein philosophisch fundierten Erkenntnistheorie zur scholastischen Position darstellt, fühlt der Verf. keinen Beruf. Nur an das Auftreten der allegorischen Interpretation des A. T.s knüpft er eine schüchterne Kritik, die indes auch eine apologetische — immerhin in gewissem Sinn berechtigte — Wendung nimmt. In den einleitenden Erörterungen über die Veränderung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie durch den Eintritt der Stabilierung des Dogmas (vorher naiv: Gnosis, Alexandriner, oder disparat: Iren. Tertull, nachher scholastisch), ist wohl nur eine historische Erörterung zu sehen. Denn sonst müßte vor allem der Begriff des Dogmas selbst erwogen sein. Aber auch als historische Orientierung überschätzt jene Erörterung einerseits den Gnostizismus, über den sich die alexandrinische Gnosis doch sehr entschieden erhob, und unterschätzt die wissenschaftliche Stellung von Irenaeus und Tertullian, die sehr ausdrücklich spekulativ arbeiteten. Besonders ist Tertullians „credo quia absurdum" (wie der Verf. die bekannte Stelle de carne Christi 5 falsch citiert) sehr cum grano salis zu verstehen und nicht zu generalisieren.

4. Grandgeorge erbringt in einer absichtlich eingeschränkten, aber klar und exakt geführten Untersuchung den Beweis, daß Augustin keineswegs etwa von Plato sondern vielmehr hauptsächlich vom Neuplatonismus erheblich beeinflußt war, und zwar zunächst besonders um die Zeit seines Übertritts; daß diese Beeinflussung sich jedoch je länger desto mehr abschwächte und vor dem Christentum zurücktrat; und zwar in der Art, daß Plotin, denn um diesen handelt es sich durchweg in erster Linie —, während er zuerst beherrschende Autorität ist, nach und nach in die Stellung eines nur gelegentlich, besonders zur Bestreitung analoger Gegner, herangezogenen Helfers zurücktritt, der aber weder den Gesamtcharakter der Anschauungsweise mehr bestimmt, noch auch den Hinzutritt disparater, im Dienst des Christentums oder wenigstens der Kirche entstehender Theoreme und Theologumene zu hindern vermag. Material erstreckt sich dieser sich abschwächende Einfluß zunächst und vor allem auf den Gottesbegriff, dessen abstrakte Transzendenz, besonders bezüglich des den Substanzbegriff selbst übersteigenden Charakters der Einfachheit fraglos neuplatonischer Herkunft ist. Daneben aber etabliert sich auf durchaus unabhängige Weise sowohl die Lehre von der Trinität und Menschwerdung, wie die Lehre von der Schöpfung, während dann in den Lehren von der Vorsehung, dem Bösen und der Theodicee der neuplatonische Untergrund wieder deutlicher, zum Teil ganz frappant zu Tage tritt. Man kann nicht leugnen, daß, so wenig diese Ergebnisse an sich als neu erscheinen, doch ihre exakt abgegrenzte Geltendmachung einen klärenden, die Übersicht über das komplexe Gedankengebilde des Kirchenvaters erleichternden Einfluß ausübt. Nur möchte im ganzen das Bedauern nicht ungerechtfertigt erscheinen, daß der Verf. seine Aufgabe nicht doch etwas weiter gefaßt hat, sodaß er einerseits mit erwogen hätte, wie weit die auf den neuplatonischen Untergrund aufgetragenen kirchlichen Theoreme wirklich genuin christlich waren und wie weit nicht; und daß er andererseits diejenigen Elemente des Augustinischen Denkens aufgesucht hätte, in denen eine neben dem überkommenen antik-neuplatonischen und antik-kirchlichen Geistesgut keimende selbständige christlich-philosophische Grund-

anschauung zu Tage trat. Wäre ersteres geschehen, so würden wir nicht, wie es jetzt geschieht (S. 29. 152. 156) der einfachen Gleichsetzung von offenbarungsgläubiger Orthodoxie mit „Religion“ und „Christentum“ begegnen, die den Eindruck im Rest bleibender Unklarheiten macht; und wäre letzteres geschehen, so würden wir nicht in der ganzen Untersuchung jeden Hinweis auf jene so bedeutungsvollen und auf eine ferne christliche Zukunft hinweisenden Ansätze zu einer Persönlichkeits-Philosophie, einer Philosophie des Selbstbewußtseins vermissen, die den sonst dominierenden antik-solidaristischen Tenor der Augustinischen Anschauungsweise so merkwürdig durchsetzen und dieselbe zum gemeinsamen Ausgangspunkt so divergierender Richtungen machen, wie Katholizismus und Protestantismus es wurden. In naher Verwandtschaft mit dieser Unterlassung steht die Art, wie der Verf. schon S. 17ff. ganz ununtersucht läßt, wie weit auch die griechische Theologie von Justin bis Origenes, ja bis Dionysius Areopagita neben dem platonisch-stoischen und neuplatonischen Charakter gleichwohl ein spezifisch-christliches Gepräge trägt. Abgesehen von diesen Vermissen darf indes die Untersuchung des Verf. als ein fördernder Beitrag zur Augustin-Forschung willkommen geheißen werden.

5. Schöler handelt in seiner Dissertation, ausgehend von einer richtigen Hochschätzung von Augustins Stellung in der Geistesgeschichte, in einem ersten Teil über A.s Erkenntnistheorie und seine Lehre von den Erkenntnisquellen, in einem zweiten über seine Metaphysik (Gott an sich — Gott und Welt — die Welt — der Mensch — die Theodicee). Dieses gut erhobene Material wird aber unter einem Gesichtspunkt vorgeführt, der kaum glücklich gewählt war, nämlich um Augustins „Verhältnis zu Plato“ daran zu zeigen. Der Sinn dieses Ausdrucks ist dabei, wie aus der Arbeit erhellt nicht so sehr, zu zeigen, wie Augustin selbst sich zu Plato stelle, sondern vielmehr zu zeigen, wie er objektiv zu ihm stehe. Es handelt sich also um eine vom Verfasser versuchte Parallele. Schon im ersten Teil fällt diese Parallele recht vag aus, und bezieht sich eigentlich nur auf den Umstand, daß Augustin wie Plato die Sinneswahrnehmung hinter das Denken zurückstellt; dagegen sieht

man weder ein, wie Augustins Rückgang auf das Selbstbewußtsein, noch wie die Entwicklung seines zunächst erkenntnistheoretischen, dann religiösen Glaubensbegriffs „unter dem Einfluß Platos" stattgefunden haben soll. Außerdem vermißt man jedes kritische Eingehen auf die Eigentümlichkeit von Augustins Erkenntnistheorie, daß nämlich der entschieden idealistische Ansatz, den er nimmt, durch seinen bestehenbleibenden philosophischen Dogmatismus bezüglich der körperlichen Erscheinung verkümmert und unwirksam gemacht wird, worin sich der spätere gänzliche Rückfall in den naiven Materialismus der Kirchenlehre vorbereitet. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird durchweg die Beachtung der Tatsache vermißt, daß für Augustin der Einfluß Platos durch denjenigen des Neuplatonismus vermittelt ist. Beide Formen des Platonismus werden vom Verf. kaum unterschieden. Derselbe redet von den Neuplatonikern auch da nicht, wo man es entschieden erwarten mußte (so S. 60ff. Gottesbegriff; S. 69—72 die Ideen als wirkende Ursachen, vergl. S. 81; S. 86 das Ziel der Verähnlichung mit Gott; S. 88 Gottes Verhältnis zur Welt; S. 111 Überwindung des manichäischen Dualismus). Und wenn er ihrer doch einmal erwähnt, so geschieht es entweder nur ganz vorübergehend, wie S. 35 (Differenz in der Ideenlehre), oder es wird versucht, Plato (im Gottesbegriff) nach Neuplatonismus und Augustin zu deuten (S. 37); oder es wird (S. 37) Plotins Ekstase erwähnt, und daran eine Erörterung über griechische und christliche Religiosität geknüpft, bei der ganz unklar bleibt, wohin denn Plotin mit seiner Ekstase eigentlich gehört und wie Augustins christlich unmittelbares Gottesbewußtsein zu ihr sich verhält. Auch nach S. 55—57 soll Augustin wesentlich durch die dem Neuplatonismus verdankte Sicherheit seines Gottesbewußtseins der Gottesbeweise überhoben gewesen sein (Eucken), ohne daß auf den Unterschied beider Formen des religiösen Bewußtseins eingegangen würde. Und ganz seltsam wird endlich S. 73 des Neuplatonismus gedacht, als desjenigen, der der „monistischen" Zusammenfassung des körperlichen und geistigen Seins in Platos und Aristoteles' Ausführung der Ethik, die abstrakt-supranaturalistische Betrachtungsweise entgegengesetzt habe, wobei aber der Neuplatonismus wieder mit der christlichen Anschauungsweise un-

unterscheidbar zusammengefaßt wird. Und abgesehen hiervon nimmt es sich mindestens sehr paradox aus, hier Neuplatonismus und Christentum als dualistisch einem Platonisch-Aristotelischen „Monismus" gegenübergestellt zu sehen. Denn die Glieder der verglichenen Gegensätze: Geist und Materie einerseits und übernatürliche und endliche Geisteskräfte andererseits entsprechen sich gar nicht. Im Grunde bleibt als „Verhältnis Augustins zu Plato" beim Verf. nur ein ziemlich vag erscheinender Platonischer Rahmen bestehen, den Augustin schon von Anfang an in mannigfacher Weise überschreitet, wobei indes nicht klar wird, wieweit er hierbei anderweitig beeinflußt, und wieweit er selbständig war. Diese Klarheit wird besonders bezüglich seiner Schöpfungslehre vermißt, während allerdings auf seine Selbständigkeit in der Anthropologie ein helles Licht fällt. Unklar bleibt aber gleichwohl das bedeutungsvolle Verhältnis grade dieser Selbständigkeit zur christlichen Weltanschauung, wie es andrerseits nicht genügt, daß für Augustins spätere Feindseligkeit gegen die Philosophie nur sein „kirchlicher Fanatismus" verantwortlich gemacht wird. Dabei wird das intrikate Verhältnis nicht klar, daß er grade in seiner späteren kirchlich-theologischen Arbeit starke Rückfälle in antike Anschauungen zeigt, und der Erhebung zur christlichen Erfassung des Wesens und Wertes der Persönlichkeit untreu wird. (Erbsünden- und Erlösungslehre; Prädestination; Kirche und Staat). Außerdem steht zur „genetischen" Absicht des Verfassers seine Quellenbenutzung in eigentümlichem Verhältnis. Wollte er genetisch verfahren, so mußte er vor allem die Schriften der Jugend- und Übergangszeit für sich behandeln und sie von der späteren Zeit trennen. In diese (413) fallen aber bereits die ersten Bücher von de civitate Dei, vollends de trinitate, die der Verf. vorwiegend benutzt, selbst da, wo er z. B. de trin. ausscheiden zu wollen erklärt (S. 60 u. 63).

Prokop von Gaza.

L. Eisenhofer, Prokopius von Gaza, eine literarhistorische Studie (Gekrönte Preisschrift) 84 S. Freiburg i. B., 1897.

Mit Bezug auf unten zu Berichtendes sei erwähnt, daß Eisenhofer mit Roussos und Draeseke die Bestreitung der θεολογική

στοιχειώσεις des Proklus, welche als Werk des Nikolaus von Methone auf uns gekommen ist, dem Prokop beilegt, und Nikolaus des Plagiats beschuldigt. Im übrigen ist Eisenhofers Schrift eine mit großer Mühewaltung auf dem von Wendland und Cohn eingeschlagenen Wege durchgeführte Quellenuntersuchung der exegetischen Schriften des Prokop. Dieselben sind tatsächlich Katenen. Der Verf. eruiert und verzeichnet die vom Autor verschwiegene Herkunft ihrer Citate.

Aeneas von Gaza.

G. Schalkhauser, Aeneas von Gaza als Philosoph. (Diss.). 108 S. Erlangen 1898.

S. liefert in seiner Dissertation, nach Bericht über den Stand der einschlagenden Literatur, ein Referat über die Schrift des Aeneas, welches die bis dahin eingehendsten Darstellungen bei Ritter und Roussos an Vollständigkeit übertrifft, und wie das Original in drei Abteilungen von der Seele, vom Kosmos und von der Leibesauferstehung handelt. Dasselbe ist eingehend, klar und übersichtlich, letzteres soweit möglich auch da, wo das Original in dieser Beziehung zu wünschen übrig läßt (S. 25ff.); auch auf die unklare Unterscheidung zwischen einer sich erhaltenden Leibesform und der Seele weist der Verf. schon hier kritisierend hin; nicht weniger auf den schließlich hervortretenden Wunderglauben seines Autors. Sonst verspart er die Kritik auf sein 2. Kapitel: „Die philosophische Stellung des Aeneas im allgemeinen, insbesondere sein Verhältnis zum Christentum und zum Neuplatonismus". Die Abweichungen des Aeneas vom Neuplatonismus (Kreatianismus, freie Selbstverschuldung des Übels, Endlichkeit des Stoffes neben Unsterblichkeit des Kosmos, Leibesauferstehung) führt der Verf. auf das Christentum zurück; findet aber, daß „das Genuinchristliche" bei ihm wenig hervortrete, sofern er Christentum und Christen nie erwähne, auf die Menschwerdung nur anspiele und „die christliche Hauptlehre", nämlich die Trinität nur in einer platonisch abgewandelten Form habe. Demgegenüber stehe unbedenkliche heidnische Ausdrucksweise und starke Abhängigkeit von Plato und Plotin, unter Zurückstellung des Aristoteles; dazu, trotz der Polemik gegen

den Neuplatonismus der Gebrauch seiner Terminologie und seines allgemeinen Anschauungshintergrundes. Eine genauere Quellenuntersuchung betreffs dieser Abhängigkeit lehnt freilich der Verf. ab (S. 83 Note) und begnügt sich im wesentlichen mit den Nachweisungen in Boissonades Ausgabe. Doch wird sachlich gut das Verblassen jenes neuplat. Anschauungshintergrundes zu einer mehr eklektischen moralisierenden Popularphilosophie (S. 90ff.) gezeichnet. Dagegen wird der Verf. nicht aufmerksam darauf, daß eben hiermit vor allem ein Zurückbleiben des Aeneas hinter dem Prinzip des Christentums bezüglich des Zusammenhangs von Religion und Moral, und damit ein völliges Vergessen der Motive des Dogmas zusammenhängt, sodaß letzteres nur der Tradition zuliebe festgehalten erscheint. In einer Schlußerörterung über die schriftstellerische Form der Abhandlung des Aeneas gelangt der Verf. mittelst gerechter Abwägung der in Betracht kommenden Gesichtspunkte zu einem Urteil, welches sowohl die Überschätzung des Dialogs wie sie bei Christ, als auch seine Herabsetzung, wie sie bei Seitz vorliegt, vermeidet. Aus der Arbeit des Verf. gewinnt der Leser den wesentlich richtigen Eindruck, daß Aeneas, wie Nemesius, zu den in Betracht der Zeitverhältnisse immerhin achtungswerten Vertretern einer zwischen Neuplatonismus und Christentum stehenden Vermittlung gehört: die aus einem popular-philosophisch gearteten Theismus fließenden ethischen Motive werden in Geltung erhalten, unter nur äußerlicher Akkommodation an das in seinen ursprünglichen Motiven schon nicht mehr verstandene kirchliche Dogma.

Theodoret.

J. Raeder, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae IV, 190 S. Kopenhagen, 1900.

Das Werk des Theodoret, zuletzt 1839 von Gaisford auf Grund von 2—3 Handschriften in einer, wie Raeder darlegt, durchaus ungenügenden Weise herausgegeben, bedurfte einer erneuten kritischen Durcharbeitung, sowohl was den Text, als was die Quellenfragen betrifft. Auf Grund eines neu eruierten Materials von 27 Handschriften stellt der Herausgeber sowohl das Verwandtschaftsverhältnis

unter den letzteren fest (1—29), als auch spricht er sich über die Grundsätze der Feststellung des Textes aus (30—72) und gibt bereits in einer Appendix eine Probe der von ihm vorbereiteten Textausgabe (Buch I § 54—128). Eingehend handelt er ferner (73—103) über die Quellen des Theodoret. Er bestätigt zunächst das Resultat von E. Roos (De Theodoreti Clementis et Eusebii compilatore Halle 1883), daß Theodoret ganz vornehmlich Klemens Alexandrinus und Eusebius (präpar. evang.) folgt, besonders auch bezüglich der Berichte über die Philosophen, und stellt ferner auf Grund von Diels bekannten Nachweisen eine weitgehende Benutzung des Doxographen Aëtius wie seines Exzerptors Pseudo-Plutarch fest. Die philosophische Gelehrsamkeit des Theodoret ergibt sich danach als eine wesentlich aus zweiter Hand geschöpfte. Doch kennt er andere nichtphilosophische klassische Autoren und unter den Philosophen zweifellos wenigstens Plato und Plotin auch direkt. In wenig vorteilhaftes Licht stellt aber den Kirchenvater auch die Untersuchung über die Art seiner Quellenbenutzung (104—132), welche sich als eine meist auffällig nachlässige ergibt. Für uns kommt endlich besonders in Betracht das 5. Kap. des Verf.: „De Theodoreti philosophia" (133—154). Theodorets Schrift, nach Neumanns (Julian, contra Christianos p. 92f.) Nachweis zwischen 429 — 437 geschrieben, ist die letzte Apologie des Christentums im Altertum (Augustins de civitate dei war schon 426 abgeschlossen), Verf. betrachtet sie daher als einen Abschluß der alten Apologetik, und sucht sie im Zusammenhang mit der letzteren überhaupt zu charakterisieren. Vor allem wundert er sich darüber, daß die Apologeten — und so auch Theodoret — gegenüber der Philosophie das Christentum einerseits als uralt und mit der Philosophie, besonders dem Platonismus, wesentlich übereinstimmend, andererseits als ein bisher unerhörtes Novum darzustellen sich bemühen, je länger desto mehr aber — wie er meint — letztere Qualität desselben zurücktreten lassen, und so „das Evangelium" zu einer philosophisch und theologisch zu behandelnden Metaphysik zu machen trachten. Wo aber die Apologeten — und insbesondere wieder Theodoret — ihre Meinung, mit Plato einverstanden zu sein, nicht bestätigt gefunden hätten, da hätten sie

ihn der Inkonsequenz beschuldigt, wie denn Theodoret ihm namentlich die mangelhafte Durchführung des Monotheismus wie der Endlichkeit der Materie vorwerfe, resp. seinen Dualismus tadle; bei alledem aber lobe er seine Ethik sehr, beanspruche für die christliche Ethik also Neuheit nicht, finde jedoch ihre Durchführung wieder nur bei den Christen, nämlich den Mönchen; endlich erkläre er, wie die älteren Apologeten, diesen Wahrheitsbesitz der Philosophie durch Plagiat an der Bibel und lege auf den chronologischen Nachweis des höheren Alters der letzteren alles Gewicht. Das führt den Verf. endlich zu der alten Streitfrage über „den Platonismus der Kirchenväter“ (Souverain, 1700 — Havet 1880), wobei er diese neueren Kritiker mit den Kirchenvätern lediglich darüber einverstanden findet, daß Christentum und Platonismus identisch seien; was sich daraus erkläre, daß beide „das Evangelium“ ignorieren. Ich finde diese Exposition nicht in allen Punkten richtig. Vor allem vergißt der Verf. uns zu sagen, wie man es anzufangen habe, das „Evangelium“ zu besitzen ohne irgendwelche bestimmteren metaphysischen Voraussetzungen. Diese Grille neuesten Datums zum kritischen Maßstab für die Beurteilung der Kirchenväter zu machen, geht nicht wohl an. Über das Verhältnis Gottes zur Menschheit — und das wird wohl unter allen Umständen den Inhalt des Evangeliums bilden — reden zu wollen, ohne über das Wesen beider zu irgend einem Einverständnis gelangt zu sein, mußten die Kirchenväter, zumal in heidnischer Umgebung, ganz untunlich finden. Das führte sie von selbst zu metaphysischen Verhandlungen, aber auch zur These vom Uralter des Christentums; denn die Gottheit des Evangeliums, war sie die eine, ewige, mußte sich immer schon irgendwie offenbart haben. Daß sie sich in jenen Verhandlungen sowohl als Schüler wie als Gegner der Philosophen, vor allem Platos, zeigten, war unvermeidlich, ersteres zeitgeschichtlich, letzteres sachlich. Wie sie sich selbst diese Situation zurechtlegten (Plagiatvorwurf etc.) kommt nur sekundär in Betracht. Ihre tatsächlich hervortretende Abweichung von Plato in mehreren charakteristischen Punkten zeigt, daß ihnen gewisse Postulate des „Evangeliums“, und somit auch dieses selbst, gegenwärtig blieben, und hierauf ist dogmengeschichtlich vor allem zu achten. Besonders

bedeutungsvoll bleibt, daß sie Platos Dualismus ablehnen, und der Verf. urteilt nicht richtig, wenn er meint, sie selbst blieben im Dualismus stecken; denn der kontradiktorische Gegensatz von Unendlich und Endlich konstituiert keinerlei Dualismus. Wenn sie aber für die christliche Ethik als Theorie keine prinzipielle Neuheit in Anspruch nehmen, so hatten sie darin sachlich durchaus recht; nur trugen sie freilich grade hier noch zu viele dualistische Momente ein, und vermochten auch das Verhältnis der Ethik zur Erlösungsidee des Evangeliums nicht mehr richtig zu erfassen. Aber trotz dieser Mängel können sie schon aus obigen Gründen keineswegs mehr in dem Sinne als „Platoniker“ betrachtet werden, wie Souverain, Havet u. A. es wollen.

Dionysius Areopagita.

1. J. Draeseke, Prokopios' von Gaza „Widerlegung des Proklos“. (Byzantinische Zeitschrift. Bd. VI (1897) S. 55—91).
2. Derselbe: Dionysische Bedenken. (Theol. Stud. u. Kritiken. Bd. LXX, (1897) S. 381—409).
3. Derselbe: Zu Dionysios (Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. XL (1897) S. 608—17).
4. J. Nirschl, Dionysius der Areopagite. (Der Katholik, Bd. 78 (1898) S. 267—278. 348—365. 432—452. 532—557).
5. J. Stiglmayr, Die „Ehrenrettung“ des Dionysius Areopagita. (Historisch.-polit. Blätter, Bd. 121 (1898) S. 650—661. Bd. 122, S. 27—49).
6. J. Nirschl, Zur Ehrenrettung des Dionysius Areopagita. (Hist.-pol. Blätter Bd. 121 (1898) S. 820—825).
7. J. Stiglmayr, Zur Lösung der Dionysischen Bedenken. (Byzantin. Zeitschr. Bd. 7 (1898) S. 91—110).
8. Derselbe: Hielt Photius die Dionysischen Schriften für echt. (Histor. Jahrbuch Bd. 19 (1898) S. 91—94).
9. Derselbe: Die Engellehre des Pseudo-Dionysius. (Compte-rendu des kath. Gelehrten-Kongresses zu Freiburg i. d. Schw. 1897/8).
10. Derselbe: Hierarch und Hierarchie bei Dionysius Areopagita. (Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 22 1898. S. 180—187).

11. Derselbe: Die Lehre von den Sakramenten u. der Kirche nach Pseudo-Dionysius. (Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 22 1898. S. 246—303).
12. Derselbe: Die Eschatologie des Pseudo-Dionysius. (Zeitschr, f. kath. Theol. Bd. 23 1899. S. 1—21).
13. H. Koch, Zur Areopagitischen Frage. (Römische Quartalschrift Bd. 12 (1898). S. 361—398).
14. J. Stiglmayr: Die Streitschrift des Prokopius von Gaza gegen den Neuplatoniker Proklos. (Byzantin. Zeitschr. Bd. 8 (1899). S. 263—301).
15. J. Langen, Nochmals die Schule des Hierotheus. (Revue internationale de théol. Bd. 7 (1899). S. 367—373).
16. G. Krüger, Wer war Pseudo-Dionysius. (Byzantin. Zeitschr. Bd. 8 (1899). S. 302—5).
17. O. v. Lemm: Eine dem Dionysius Areop. zugeschriebene Schrift in koptischer Sprache. (Bulletin de l'Académie imp. des Sciences de Pétersbourg. 4. sér. S. 267—307).
18. H. Koch, Zur Dionysiusfrage. (Theol. Quartalschrift. Bd. 82 (1900). S. 317—320).
19. J. Stiglmayr: Ein interessanter Brief aus dem christl. Altertum. (Zeitschr. f. kath. Theol. Bd. 24 (1900). S. 657—671).
20. H. Koch: Pseudo-Dionysius Areop. in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. XII, 226 S. · 1900 Mainz, Kirchheim. Mk. 8.
21. J. Stiglmayr: Der Vater der Mystik im Lichte des Neuplatonismus. (Histor. - polit. Blätter Bd. 125 (1900). S. 541—550. S. 613—627).

In den Verhandlungen über Dionysius Areopagita ist das Unerwartete eingetreten, daß, trotz des von Koch und Stiglmayr erbrachten Beweises der Abhängigkeit dieses Schriftstellers von Proklos dennoch die einst Hiplersche Hypothese seiner Zugehörigkeit zum 4. Jahrh. fortgesetzt verteidigt worden ist; freilich, wie der Fortgang der Kontroverse gezeigt hat, ohne Aussicht auf Erfolg.

1. Zuerst ist Draeseke wieder in den Kampf eingetreten und zwar unter Einführung einer neuen Tatsache: der anscheinenden Benutzung des Dionysius schon seitens des Prokop von Gaza

(gewöhnlich auf 465—528, von Draeseke aber auf 450—513 angesetzt). Als von ihm stammend hat nämlich Angelo Mai 1831 ein Bruchstück aus Cod. Vat. 1096 veröffentlicht: „ἐκ τῶν εἰς τὰ Πρόκλου θεολογικὰ κεφάλαια ἀντιῤῥήσεων“, welches Demosthenes Roussos (in seiner Dissertation Τρεῖς Γαζαῖοι 1893, S. 69) als identisch mit einem Stück aus der Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου (in Vömels Edition 1825 S. 167—169) erkannte. Hierauf gründete Draeseke die Behauptung, die ἀνάπτυξις des Nikolaus sei überhaupt eine Schrift des Prokop gewesen, und von Nikolaus unredlicherweise angeeignet worden. So hätten wir also eine ausführliche Schrift des Gazäers wiedergewonnen und Draeseke sucht nun zunächst in der bisher dem 12. Jahrhundert zugeschriebenen Schrift vielmehr die Spuren des 5. Jahrhunderts nachzuweisen, insbesondere ihren dem Nikolaus sonst fremden Stil, ihre Gleichzeitigkeit mit dem widerlegten Proklus, etwa um 470, wo Prokop 20jährig gewesen sei, aufzuzeigen. Nicht in dem ausdrücklich dem Prokop beigelegten Bruchstück zwar, wohl aber in der bei Nikolaus ganz erhaltenen Schrift wird nun Dionysius erwähnt, ja er wird hier verschiedentlich (S. 9. 25 Vömel) mit den apostolischen Männern eng zusammengerückt, und (S. 105 f. 140) wirft man hier dem Proklus gradezu vor, daß er seinerseits den Dionysius benutze, aber ihn entstelle, nachdem er zu Athen (seit 432) seine Werke kennen gelernt habe. Rührt das von Prokop her, so ist also schon zwischen zwei Zeitgenossen aus der Mitte des 5. Jahrhunderts über Dionysius als eine alte Autorität gestritten worden; er kann daher unmöglich erst im Übergang vom 5. ins 6. Jahrhundert aufgetaucht sein. Prokop, um 470 schreibend, wäre also ältester Zeuge für Dionysius; dem ist nach Draeseke, wie Stiglmayr in seinem Programm es noch tue, nicht auszuweichen. Vollends kann hiernach von einer Abhängigkeit des Dionysius von Proklus keine Rede sein, nur eine solche von Plato und Plotin in Betracht kommen. In diesem Urteil läßt Draeseke sich auch durch die Tatsache nicht irre machen, daß, wie ihm behannt geworden, schon 1895 Stiglmayr und Koch unabhängig voneinander die Benutzung des Proklus bei Dionysius nachgewiesen haben sollten; ihm sind jedoch diese Arbeiten 1897 noch nicht zugänglich gewesen. Vielmehr müßten für Dionysius

und Proklus gemeinsame Quellen aufgesucht werden, was indes Draeseke andern zu überlassen gedenkt.

2. Auf diese Abhandlung beruft sich Draeseke bereits in derjenigen, welche er in den theologischen Studien und Kritiken veröffentlichte. Gleichwohl hat er auch hier noch keinen Anlaß gefunden, den Stiglmayr-Kochschen Nachweis zu prüfen. Vielmehr beschäftigt ihn lediglich die Programm-Schrift Stiglmayrs, in welcher dieser die Zeugnisse über das Auftauchen des Dionysius innerhalb der patristischen Literatur verfolgt. Demgegenüber greift Draeseke nicht nur auf ganz haltlose, jetzt aufgegebene Vermutungen Harnacks (1887) zurück, sondern auch auf die Interpolations-Hypothese von Langen, die weder durch Lagarde's Publizierung der syrischen Übersetzung von div. nom. III, 2 noch durch Gelzers Nachweise gegen Hipler (1892 Wochenschr. f. klass. Philolog.) wirklich erschüttert sei, während Ryssels Ansetzung der syrischen Handschriften auf das 6. Jahrh. eine hinreichend frühere Ansetzung der Dionysischen Originale fordere. Nachdem der Verf. dann in diesem Zusammenhange auch seinen obigen Nachweis aus Prokop nachdrücklich geltend gemacht hat, erinnert er an A. Jahns Ansetzung der Dionysiaca auf die 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts und führt für die Richtigkeit derselben an, daß der Brief VIII an Demophilus nur im 4. Jahrh. geschrieben sein könne, woran seine Abhängigkeit von Dionysius von Alexandrien (Brief desselben ad Cononem, Stiglmayr) ja nicht hindere; daß der trinitarische Sprachgebrauch von ὑπόστασις und οὐσία in die Zeit des Apollinaris und des Gregor von Nazianz weise; daß letzterer nach Jahn, Halloix, allerdings von Dionysius abhängig sei (Or. 38, 8. Or. 28, 31); während freilich für Hieronymus die Zwischeninstanz des Gregor von Nyssa in Betracht komme. Dagegen seien Cyrill von Alexandrien, wie auch Synesius als abhängig von Dionysius bereits von Langen u. A. erwiesen. Folglich könne Prokop ihn ebenfalls bereits benutzt haben.

3. Die Bemerkungen „Zu Dionysios" beziehen sich wiederum auf Stiglmayrs literarhistorischen Nachweis im Programm, und suchen namentlich Photius' Überzeugung von der apostolischen Echtheit des Dionysius zweifelhaft zu machen, auch hier die Hoffnung

aussprechend, Proklus werde als Plagiator des Dionysius erwiesen werden, — und das alles wiederum ohne daß der Verf. den Nachweis des Gegenteils von Stiglmayr und Koch eines Blickes gewürdigt hätte.

4. Bemühte sich Draeseke immer noch um Heranführung neuen Materials zur Stützung seiner These, so begegnen wir in Nirschls Aufsätzen einerseits ähnlich wie bei Draeseke einem seltsamen Hinwegsehen über die neueren Arbeiten — auch hier wird nur Stiglmayrs Programm über das Auftauchen der Dionysius-Schriften in der kirchlichen Literatur berücksichtigt — andererseits einer Reihe recht verbrauchter Argumente. N. wendet sich sogar zunächst noch gegen einen älteren Gegner (Jungmann), dem er mit den alten Behauptungen entgegentritt, Dionysius habe zu jenen ägyptischen Mönchen gehört, die in den Drangsalen des Arianischen Streites sich in ihren Korrespondenzen unter „symbolischen Namen" verbargen; doch bemüht er sich zugleich einige dieser Namen auf Zeitgenossen wie die Patriarchen Timotheus (380—85) und Petrus (373—80) von Alexandrien zu deuten. Er stellt in Abrede daß Dionysius sich als direkten Schüler des Apostels Paulus darstelle, und meint, ein Schriftsteller der Ignatius und Clemens von Alexandrien zitiere, könne nicht Apostelschüler sein wollen. Er sucht die Sonnenfinsternis (ep. ad Polykarp. cp. 7) nicht etwa wegzudeuten, wie Andere, sondern in höchst seltsamer Weise mit einer feurigen Kreuzerscheinung zu kombinieren, für die er Analoga im 4. Jahrh. wie im 19. Jahrh. herbeibringt. Er deutet die Versammlung am Sterbebette der Maria (de div. nom. III, 2) unter Vorschlag der Konjektur μνῆμα statt σῶμα, und unter Berufung auf die anders lautende Schilderung des Todes der Maria im armenischen Brief an den Titus, den er einfach für echt-Dionysisch ausgibt, zu einer Wallfahrt zum Herrn-Grabe um, welche er hypothetisch für die Zeit nach 364 (Julians Tod und Zerstörung des Tempelbergs) annimmt — lauter Argumente, deren staunenswerte Künstlichkeit jedem unbefangenen Leser der Texte ohne Weiteres einleuchtet. Hiernach erst wendet er sich gegen Stiglmayrs Programm, und führt mit demselben eine Debatte über die literarischen Beziehungen, in der vor allem die Allgemeinheit der Gegenbemerkungen auffällt,

mit denen er sich einem näheren Eingehen auf die gegebenen philologischen Vergleichungen zwischen Dionysius und Proklus (de mali subsistentia) entzieht, um eine „gemeinsame Quelle“ für wahrscheinlich zu halten. Im übrigen gehen wir auf die berührten Einzelfragen nicht ein, da Stiglmayr die Verteidigung seiner Positionen selbst geführt hat (5), worauf hier verwiesen werden kann.

6. Nirschl unterbrach diese Entgegnung Stiglmayrs mit einer Replik, in welcher er seltsamerweise seinem Gegner die Meinung imputiert, daß D. wirklich eine Sonnenfinsternis beobachtet, wirklich eine Jerusalems-Wallfahrt gemacht, und doch beides ins apostolische Zeitalter zurückverlegt habe — wobei er seinen Zeitgenossen natürlich geradezu als verrückt hätte erscheinen müssen; auch beruft er sich hier wieder auf Draeseke (1897), obwohl derselbe auf die Proklus-Frage noch garnicht eingetreten war — alles Zeichen, wie sehr diese Apologetik sich bereits verbraucht hat.

7. Inzwischen aber hatte Stiglmayr auch seinerseits auf Draesekes seltsames Verhalten hingewiesen, sich immer nur bei den Supplementärbeweisen seines Programmes aufzuhalten, dem Hauptbeweis aber konstant aus dem Wege zu gehen; auch die Versetzung des Briefes an Demophilus aber ins 4. Jahrh., die Irrelevant-Erklärung der Synode von Alexandrien (362) für den trinitarischen Sprachgebrauch (s. unter 2), die Abhängigkeit Gregors von Nazianz wird einer Gegenkritik unterzogen. Die Erörterung über letzteren Kirchenvater führt dann zu einer Auseinandersetzung mit Langen, welcher versuchte, aus den Gregor wie Dionysius gemeinsamen Ideen des ersteren Abhängigkeit zu erhärten. St. zeigt, dass diesen Ideen dasjenige individuelle Gepräge abgeht, welches allein solchen Schluß erlauben würde; es liegt nur eine auf sehr viele patristische Schriftsteller ausdehnbare Ideengemeinschaft, insbesondere durch die Mysterien-Terminologie herbeigeführt, vor. Ähnlich verhandelt St. mit Langen über Cyrill, Basilius, Greg. Nyss., Didymus. Wäre Dionysius von all diesen Theologen bereits gekannt und benutzt worden, so hätte er eine Autorität besessen, die seine Zurückweisung zu Konstantinopel 533 unmöglich gemacht hätte.

8. Auf Draesekes Vermutung, Photius habe die Apostelschülerschaft des D. bereits bezweifelt, antwortet Stiglmayr mit der Anführung einer Anzahl von Stellen aus Photius, die deutlich das Gegenteil beweisen. Eben durch ihn seien auch der römische Bibliothekar Anastasius wie Scotus Erigena in ihrem Urteil mitbestimmt worden.

9—12. In einer Reihe dogmengeschichtlicher Arbeiten zu D., auf welche hier, ihres ausschließlich theologischen Inhalts wegen, nicht näher einzutreten ist, verfolgt Stiglmayr vorzugsweise den Zweck, die katholische Seite seines Autors hervorzukehren, und besonders den kontinuierlichen theologischen Zusammenhang zwischen ihm und den früheren Vätern nachzuweisen. Gleichwohl sind diese Ausführungen des Verf. vielfach auch für das Verhältnis grade der spezifisch-katholischen Tendenzen des D. zum Neuplatonismus von Interesse, wenn auch vielleicht nicht ganz im Sinne des Verfassers. Ist z. B. die Eschatologie durchaus katholisch-gesetzlichen Gepräges, vor allem mit genauer Vergeltungslehre ausgestattet, so zeigt andererseits das Begräbnisritual (hier. eccl. cp. 7) deutlich die objektiv bestehende Verwandtschaft zwischen der katholischen und neuplatonischen Mystik, besonders in der Lehre von der Gebetswirkung und ihren Bedingungen. Die Idee der zahllosen Vermittler im neuplatonischen Emanationssystem erscheint ja bei D. geradezu benutzt für die Erhärtung der heilsmittlerischen Stellung der Kirche und ihrer priesterlichen Organe. So schwierig es ist, die theoretisch-philosophische Seite des Neuplatonismus mit den besonderen Glaubensvorstellungen der alten Kirche auszugleichen, so verwandt ist vielfach die religiöse Praxis beider Systeme. Hier tritt für ein unbefangen-historisches Urteil die paganische Seite des katholischen Christentums viel deutlicher hervor, als auf seiten des Dogmas. Das Gesetzmäßige jener Vermittlung, worauf D. so großen Wert legt und worin Stiglmayr vor allem den christlichen Gedanken der Ausgleichung zwischen Gerechtigkeit und Gnade gegeben findet, tritt unseres Erachtens grade vom neuplatonischen System her ganz homogen ein in den Dienst der religiös-moralistischen Gesetzlichkeit des katholischen Systems.

13. Mittlerweile hatte auch Koch wieder das Wort genommen zu einer kritischen Revision der seit 1896 erwachsenen Literatur in unserer Frage. Nach einem Hinweis auf Parkers wunderliche Apologetik, der es gleichwohl in Deutschland an Verteidigern nicht fehlte, auf Zöcklers Vorschlag einer Teilungshypothese (Jahresbericht für Geschichtswissenschaft 1895, IV, 90); auf Willmanns verschwommene Phantasien, und selbst Hilgenfelds noch reservierte Haltung (Berliner philol. Wochenschrift 1897), kommt er zu Draesekes und Nirschls Auseinandersetzungen (S. 367—78 und 378—98). Mit Rücksicht darauf, daß Koch in seiner Monographie (s. unter 20) manches hier Erörterte wiederholt hat, beschränken wir uns auf die Heraushebung seiner Haltung gegenüber Draesekes Prokop-Hypothese. Er bezweifelt, daß auch unter Einräumung der Verfasserschaft des Prokop für das ganze Buch des Nikolaus von Methone der Beweis Draesekes ausreiche: das chronologische Gedränge wird allerdings unter dieser Voraussetzung arg; immerhin habe Draeseke die Lebenszeit des Prokop zu früh angesetzt; das citierende Präsens seiner Polemik begreife sich auch noch nach dem Tode des Proklus, ja selbst noch in der Zeit und der Feder des Nikolaus von Methone. Daß Prokop den Proklus für abhängig von Dionysius hielt, war Folge davon, daß ihm letzterer eben der Areopagite war, was Draeseke vergebens unsicher zu machen suche. Schließlich aber bleibe doch völlig unsicher, wie viele Citate aus Dionysius etwa von Nikolaus selbst herstammen. — Bei dem geringen Gewicht von Nirschls Argumenten hat Koch mit denselben leichtes Spiel. Wir begnügen uns daher, ähnlich wie bei Stiglmayrs Erwiderungen (5) mit dem Hinweis auf ihre eingehende Widerlegung. Koch schließt mit einem Referat über Stiglmayrs Publikationen, soweit sie damals vorlagen und verweist auf seine Monographie.

14. Anders als Koch nimmt Stiglmayr zu Draesekes Prokop-Argument Stellung. Er bestreitet nicht allein mit Ehrhardt (bei Krumbacher, Byzantinische Literaturgeschichte 2. Aufl. S. 126) die Möglichkeit, auf Grund des Zusammentreffens von drei Textseiten die Schrift des Nikolaus einfach für die des Prokop zu erklären, und hält die angeblichen Spuren der Abfassung im 5. Jahrhundert

mit Koch auch im 12. Jahrhundert für ebenso gut möglich, zumal bei dem damaligen Wiederaufleben des Klassizismus und der großen Rolle, welche die στοιχείωσις des Proklus im Mittelalter spielte; — er bestreitet ferner nicht bloß, daß Nikolaus eines so dreisten und kritiklosen Plagiats, wie Draeseke es ihm zutrauen muß, fähig gewesen sei; — sondern er bestreitet, daß Prokop überhaupt je eine derartige Schrift, wie das Fragment sie ihm beilegt, geschrieben habe, und läßt sich daher auch nicht, wie Koch, auf eine Zurechtrückung des eventuellen chronologischen Verhältnisses zwischen Prokop und Dionysius ein. Die Zeugen schweigen von einer ἀντίρρησις des Prokop gegen Proklus. Während diese bei Nikolaus den Dionysius allerdings vielfach benutzt und Proklus von letzterem abhängig setzt, kennt Prokop in seinen zahlreichen exegetischen Schriften den Dionysius noch nicht. Wo Berührungen sich finden, war Cyrill von Alexandrien, von dem Dionysius seinerseits abhängig ist, der Mittelsmann. An sachlichen Differenzen zwischen Prokop und Dionysius fehlt es nicht, und letztern vor den Aposteln bevorzugt hat weder, richtig verstanden, Nikolaus, noch ist es Prokop zuzutrauen. Ferner aber ist auch der Charakter der Exegese in Prokops Kommentaren und in Nikolaus' ἀνάπτυξις sehr verschieden, wie auch der Stil beider Schriftsteller wesentlich differiert. Nikolaus ist abhängig von späterer byzantinischer Theologie. Aus all diesen Gründen will Stiglmayr die Richtigkeit der Überschrift des Fragments im Cod. Vat. 1096 überhaupt nicht zugeben. Der Kodex ist sehr jung, das Fragment erst aus saec. XV. Es steht in einer Katenensammlung gegen Palamas. Gegen diesen war auch das Fragment aus Nikolaus brauchbar und wurde vielleicht absichtlich, um besser zu wirken, mit dem berühmteren Namen des Prokop versehen. Mit dieser radikalen Stellungnahme wird freilich die von Draeseke angeschnittene Frage wohl auch noch nicht zur Ruhe kommen.

15. Langen in seiner erneuten Erörterung über die angebliche Schule des Hierotheus gibt jetzt die Abhängigkeit von div. nom. cp. 4 von Proklus zu — erklärt die Stelle aber für Interpolation.

16. Krüger meint den Dionysius mit einem Dionysius Scholasticus des ausgehenden 5. Jahrhunderts identifizieren zu dürfen.

Als ob der Fälscher überhaupt in Wirklichkeit „Dionysius“ müßte geheißen haben (cf. außerdem Stiglmayr, Zeitschr. f. kath. Theol. 1899 S. 719).

18. Auch im Jahr 1900 noch berichtete Koch aufs neue über die weiter erwachsene Literatur. Zur Prokop-Frage hält er auch hier ein chronologisches Arrangement noch für notdürftig möglich (Proklus' στοιχείωσις schon 440 da, Dionysius dann etwa noch vor 470; endlich um diese Zeit Prokops ἀντίῤῥησις). Aber die Abhängigkeit des Proklus von Dionysius wäre jedenfalls ein Irrtum des Prokop gewesen. Doch auch Stiglmayr und Draeseke halten noch eine Reihe von Ausdrücken für spezifisch dionysisch, die tatsächlich auch dem Proklus eigen sind, ohne daß von einer Abhängigkeit des letztern die Rede sein kann. Dies und anderes weist indes schon auf die Monographie Kochs hin.

19. Stiglmayr beleuchtet den (VIII.) Brief des Dionysius an den Demophilus, einen seine kirchliche Kompetenz überschreitenden Mönch, und erweist diesen Anlaß als fingiert, wie den Inhalt des Briefes als durch die tumultuarische Rolle motiviert, welche das Mönchtum überhaupt in den kirchlichen Streitigkeiten am Ausgang des 5. Jahrhunderts spielte.

20. Der Titel von Kochs Monographie erklärt sich daraus, daß der Verf. allerdings je und je die Gelegenheit ergreift, einem hartnäckigen Traditionalismus gegenüber den neuplatonischen Charakter des Areopagiten überhaupt, sowie seine Beflissenheit im Aufsuchen der Mysterien-Analogie im besondern zu erweisen (vergl. S. 5. 110—116. 169. 175); auch auf seinen Charakter als Falsarius neue Lichter fallen zu lassen (S. 27. 55. 116ff.). In der Hauptsache aber ist die Monographie der Verbreiterung der Basis gewidmet, auf welche die Behauptung der Abhängigkeit des Pseudo-Dionysius von Proklus zu gründen ist, und welche zunächst in der Vergleichung von Div. Nom. IV, 19—35 mit de mali subsistentia gelegt war. Der Verf. beginnt mit Äußerlichkeiten. Schon die Wahl der Titel für seine Schriften, die Manier, sie als Aporien- und Anfragen-Beantwortungen zu stilisieren, zeigen den Areopagiten beeinflußt vom neuplatonischen Jargon; wobei zugleich gewisse Widersprüche die dargelegte Situation als Fiktion enthüllen. Schon hier (§ 3 die Vision

des Karpus, Ep. 8,6) sucht der Verf. die Abhängigkeit von Proklus wieder im Detail zu erweisen. Doch scheint Stiglmayrs Verweisung auf Nilus (Zeitschr. f. kath. Theol. 1899, S. 18), welche der Verf. selbst heranzieht, einfacher. Einleuchtender schon ist bei den Eingangs- und Übergangsformeln (§ 4) die Vergleichung der Einleitungsgebete zu Proklus' Parmenides-Kommentar und zur theologia mystica (S. 30); sowie der Eingänge zur Plat. theol. und zur hier. coel. Besonders wichtig erscheint der Nachweis, daß Dionysius seine Bezeichnung der Bibel und der biblischen Schriftsteller als „Theologie“ und „Theologen“, womit er unter den Vätern einzig dasteht, von Proklus hat, der seine alten religiösen Autoritäten in gleicher Weise auszeichnet: dabei weist der Verf. auf Spuren von Wechselwirkung zwischen Christentum und Neuplatonismus überhaupt hin: die Behandlung des Heidentums als Buchreligion läßt Einwirkung des Christentums erkennen; dagegen erfolgt die Bezeichnung seines heiligen Buches als λόγια bei Dionysius wieder nach dem Vorgang der Neuplatoniker, als λόγια θεοπαράδοτα speziell in Abhängigkeit von Proklus. Ihm folgt er auch in den Bezeichnungen seiner angeblichen Lehrer und Führer (§ 7), wie der Schüler (bes. νεοτελής S. 53f.). — Tiefer führen die materialen Berührungen (Kap. 2). Bei der Ausführung über die Schönheit (div. nom. IV, 7) ist freilich der Verf. gegenüber Jahn und Draeseke im Nachteil, da diese einfach auf Diotimas Rede in Platos Symposion verweisen. Der Verf. konstatiert jedoch eine Verwirrung in der Überlieferung, welche auf Verlorenes von Proklus hindeutet, das als Vermittelung in Betracht kommen könnte, zumal in gewissen Ausdrücken für die Schönheit D. und Proklus sich wieder begegnen. Auch den Abschnitt über die Liebe (div. nom. IV, 10—17), welchen Jahn und Draeseke ebenfalls platonisch finden, erweist Koch (§ 9) evident als beeinflußt durch Proklus. Besonders reichlich ergeben sich die Parellelen in den Lehren über Gottes Wirksamkeit und Vorsehung (S. 74—91). Doch dürfte zu fragen sein, ob charakteristische Differenzen im Gedankengehalt vom Verf. entsprechend gewürdigt sind. —

Seinen zweiten Teil beginnt der Verf. mit einer Übersicht über die neueren Untersuchungen bezüglich des Verhältnisses von

antikem Christentum und Mysterienwesen. Er erteilt hier Anrich das Lob der Vorsicht, findet jedoch gleichzeitig seine Ausscheidung des Areopagiten nicht berechtigt. Allein in eine Darstellung, welche das Eindringen der Mysterien-Analogie in Theologie und Kultus der Kirche vorzugsweise als spontanen und unvermeidlichen geschichtlichen Vorgang zeichnen wollte, paßte das absichtsvolle Kunstprodukt der areopagitischen Schriftstellerei und Theologie in der Tat nicht. Auch der Verf. betont ja, daß Dionysius in dieser Manier alle seine Vorgänger überbietet, und so richtig es ist, daß er auf die Folgezeit stark gewirkt hat, so war es eben doch erst die Zeit, wo der Gegensatz zum außerchristlichen Heidentum nicht mehr aktuell war, mithin nicht mehr warnte, und der paganische Zug innerhalb des Christentums bereits so mächtig geworden war, daß die Kirche gern acceptierte, was demselben Nahrung bot. Diese Stimmung, in welche der Areopagite in der Tat trefflich hineinpaßte, war mithin schon anders als die seiner Gegenwart und nächsten Vergangenheit, und Dionysius war daher erst der Mann der Zukunft; wie denn auch der Verf. (§ 16 myst. Geheimhaltung) selbst sieht, daß seine Geheimnistuerei mit dem Niedergang der Arkan-Disziplin am Ende des 5. Jahrhunderts in eigentümlichem Kontrast steht; während sie einer späteren Zeit sehr ehrwürdig erschien. — Als auszeichnend erachtet der Verf. für ihn auch hier wieder sein besonderes nahes Verhältnis zu den Neuplatonikern, besonders Proklus, während allerdings das Milieu überhaupt, in dem der Areopagite sich hier bewegt, bis zu Philo und Plato zurückreicht (vergl. die Zusammenstellung über das mystische Ruhen und Schweigen § 17, S. 123—128). Bezüglich der Koinzidenzen mit Proklus heben wir heraus die glückliche Erläuterung der τυραννικαὶ ἀνομοιότητες (S. 100); die Proklischen aristokratisierenden Wendungen betreffs der Vorbereitung zur Weihung (118—122); das Zusammentreffen in der Unterscheidung eines metaphysischen und noetischen Schweigens (S. 133).

Im § 18 (Mystisches Schauen und Einswerden) durfte m. E. noch ausdrücklicher darauf hingewiesen werden, daß dem formal so nahen Verhältnis des Dionysius zu Proklus, wie der Verf. es zweifellos auch hier erwiesen hat, eine sachliche Annäherung

gerade der späteren Neuplatoniker an den christlichen Standpunkt zur Seite geht. Beim Verfasser tritt das hier deshalb nicht in wünschenswertem Maße hervor, weil er es unterläßt (oder nach seiner oben S. 409f. besprochenen Abhandlung es ablehnt) auf die Differenzen zwischen Plato und Plotin einerseits und Philo und den Christen andererseits hinzuweisen. Denn weder kommt er hier darauf zurück, daß die Haltung Philos mit ihrer Hervorhebung der menschlichen Schwäche, des göttlichen Monergismus und der bloßen Relativität des Schauens (S. 139f.) von Plato charakteristisch abweicht, noch geht er auf die christlichen Autoren überhaupt ein, bei denen sich dieser Zug so bedeutungsvoll fortsetzt. Er geht vielmehr sofort auf Plotin über; doch erkennt er, wie wir wissen, nicht an, daß bei diesem jener Zug wieder zurücktritt; vergl. darüber das oben Bemerkte (S. 410). Demgegenüber herrscht aber wieder bei den späteren Neuplatonikern eine andere Stimmung. Jamblich betont die menschliche Schwäche stark, und die Schrift „de mysteriis" weiß sehr deutlich von der erlösenden Zuvorkommenheit der Götter zu reden. Ebenso ist hier, wie vollends bei Proklus die Parrhesie bezüglich der Schauung wieder im Zurückweichen, und so interessant es ist, wenn Dionysius, wenigstens sachlich, auch mit Proklus' Lehre vom ἄνθος τοῦ νοῦ zusammentrifft (S. 150ff.), so weiß doch der Verf. (160), daß er gleichwohl „im Anschluß an Philo und Gregor von Nyssa nachdrücklichst betont, daß auch das mystische Schauen kein völliges Begreifen Gottes involviert, da dieses unmöglich ist". Christen und spätere Neuplatoniker scheinen doch in der Ahnung zusammenzutreffen, daß die intellektualistische Konstruktion der „Schauung" als vollendete Abstraktion psychologisch unrichtig war, sofern die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins sich eben anderweitig herstellt als durch den Intellekt und seine Überanstrengung; wir haben dafür heute die Kategorie der „religiösen Erfahrung" unter Betonung ihres rezeptiven Charakters. Dionysius seinerseits weiß das gleiche freilich nur noch grade durch „Steigerung und Häufung der Ausdrücke" (S. 159f.) zu sagen. Aber so gewiß er deshalb auch, wie der Verf. richtig betont, an der diesseitigen Erreichbarkeit der ἕνωσις festhält, so interessant ist doch andererseits bei ihm wie bei Proklus das Auftauchen des Begriffs der

πίστις in diesem Zusammenhange (S. 161), wie auch die Möglichlichkeit, daß er die Ausdrücke, mit denen er sich den religiösen Gehalt der Taufe, oder etwa die Mystik von Gal. 2,20 neuplatonisch verdolmetscht, gerade bei Proklus zu finden vermag. In dieser Richtung liegt aber allerdings der Ausdruck ἐπιβολή wohl nicht; er bezeichnet vielmehr gerade das Ergebnis der eigenen Energie des religiösen Subjekts, nicht aber (wie der Verf. meint) das der göttlichen Initiative. Diese ist überhaupt der Punkt, wo die Differenz der beiden religiösen Anschauungsweisen trotz aller Annäherung immer wieder hervorbricht. Einstweilen jedoch sei nur konstatiert, daß der Verf. auch in seinen § 19 („Die drei Wege") und § 20 („Die Gebetstheorie") die Einkleidung dieser religiösen Vorgänge bei D. in neuplatonische und besonders proklische Ausdrucksformen mit großer Beherrschung des Materials konstatiert. Wie weit ferner die Koinzidenz beim Begriffe der „Vergottung" geht, ist längst nur allzu bekannt. Auch hier indes tritt der formalen Ähnlichkeit die materiale zur Seite, daß der Begriff, wie naturgemäß bei den Christen längst, so auch bei den späteren Neuplatonikern einer offenbaren Ermäßigung unterliegt. In den letzten Abschnitten behandelt der Verf. noch eine Reihe von Begriffen aus der neuplatonischen Methodik (Symbolik und Allegorie), wo auch die vielberufene verneinende und bejahende Theologie ihre Herleitung aus der Terminologie des Proklus findet.

Es ist durchaus verständlich, wenn der Verf. bei der gegenwärtigen Lage der Kontroverse S. 257 bemerkt, „der Plan seiner Darlegungen habe es mit sich gebracht, daß mehr die Koinzidenzen als die Divergenzen betont wurden". Allein wenn der Verf. dabei bezüglich des prinzipiellen Unterschiedes zwischen D. und den Neuplatonikern auf Huber „die Philosophie der Kirchenväter" S. 337—341 verweist, und man hier dann lediglich die christlichen Dogmen erörtert sieht, welche Dionysius ziemlich gewaltsam seinem neuplatonischen Rahmen einfügt, so tut das der Prinzipienfrage nicht Genüge. Bei dieser handelt es sich um den verschiedenen Grundcharakter der Weltanschauungen, die hier zusammentreffen. Auf ihn kommt auch der Verf. an einigen Stellen seines Werkes zu reden; doch, wie mir scheint, einerseits überhaupt nicht immer

wo es erforderlich war, andrerseits, wo es geschieht, nicht immer ganz sachentsprechend. So legen es z. B. die Mitteilungen und Zitate des Verf. selbst schon S. 32 f. 62. 97. 104 f. nahe, auf den Unterschied aufmerksam zu werden, der bezüglich der Ansichten von der Offenbarungsvermittlung zwischen Dionysius und Proklus obwaltet. Bei ersterem ist es stets viel direkter die Gottheit selbst, welche hierbei tätig erscheint; bei Proklus sind es, wie überhaupt bei den Neuplatonikern, Menschen; S. 62. 97 sogar geradezu sein Lehrer Syrian. Überhaupt ist, wie es der christlichen Weltanschauung entspricht, bei Dionysius durch all seinen neuplatonischen Schwulst hindurch immer der Gedanke einer von der Gottheit ausgehenden Initiative behufs der Erlösung, und zwar der Erlösung nicht bloß Einzelner, sondern der Menschheit, sichtbar. So ist derselbe bei ihm z. B. in der Theorie der „Drei Wege“ (§ 19) nicht zu verkennen. Denn das Institut der Hierarchie, so sehr in ihrem Wirken die menschliche, theurgisch-heilsmittlerische Aktivität hervortritt, konstruiert der Areopagite doch eben mit ganz besonderer Beflissenheit von der die Erlösung intendierenden Gottheit aus. Dem entspricht bei den Neuplatonikern doch im wesentlichen nur die metaphysisch konstruierte Allgegenwart der Gottheit, die behufs individueller Selbsterlösung zweckentsprechend zu benutzen dem Menschen überlassen bleibt. Dieser Unterschied läßt sich auch bei der Gebetstheorie (§ 20) nicht übersehen, welche der Verf. bei D. „ohne jeglichen christlichen Gedanken“ findet. Schon in seiner Parallele aus de myst. und D. (S. 179) enthält aber das τῇ θεοπαραδότῳ δωρεᾷ τῶν τελειωτικῶν μυστηρίων bei letzterem die christliche Pointe. So sehr ferner auch D. die göttliche Allgegenwart betont (div. nom. 3,1 καὶ γὰρ ἅυτη μὲν ἅπασι πάρεστιν etc.), so sehr sticht doch sein einfach religiöser Hinweis auf die zwischen Gott und uns bestehende direkte Verbindung (σειρᾶς . . . εἰς δεῦρο καθηκούσης und nachher die πείσματα) ab von den „Ketten“ der endlosen Vermittelungen, wie sie Proklus kennt. Der Verf. „begreift nicht recht, warum D. mit solchem Aufwand von Bildern eine doch ziemlich unschuldige Vorstellung bekämpft, daß man nämlich durch das Gebet göttliche Kraft, göttliche Wohltaten auf sich herabzieht“. „Daß nicht Gottes Güte und Macht durch den Menschen,

sondern der Mensch durch sie beeinflußt wird" scheint ihm ein ziemlich irrelevanter Unterschied. Mir scheint sich gerade darin ein reineres Gottesbewußtsein auszudrücken; und wenn auch die Schrift de mysteriis gegen den Gedanken eines καθέλκεσθαι der Götter polemisiert, so gilt auch hier, daß der spätere Neuplatonismus reinigende und doch wohl christliche Einwirkungen nicht verleugnet. Doch ist das sporadisch. Der Unterschied stellt sich immer wieder her; so auch in der Vorstellung von der Vergottung. Auch hier blickt bei D. das Christliche durch in der Betonung der direkten Selbstbeteiligung der Gottheit an der Instituierung der irdischen Hierarchie (E. H. I, 4) und der Verleihung der Eucharistie als des wirksamsten Vergottungsmittels; nicht dagegen in jener Theorie abgestufter dynamischer Allgegenwart, welche dem Verf. (S. 194) „neuplatonisch-christlich" erscheint, wobei er doch selbst ihren emanatistisch-pantheistischen Klang empfindet. Auch aus dem vom Verf. S. 229f. (vergl. S. 238 Note) Citierten geht hervor, daß Proklus sich die Offenbarung mehr wie eine spontan erfolgende Ausstrahlung, D. dagegen als wirkliche Selbstbetätigung der Gottheit denkt. Das führt auf das Verhältnis derselben zur Endlichkeit überhaupt, und damit auf den letzten religiösen Anschauungshintergrund dieser Theologien. Und wo ließe sich der der christlichen wohl besser beobachten als in dem Abschnitt über die Liebe div. nom. IV, 10—17. So sehr der Tenor auch hier im allgemeinen proklisch sein mag, so fehlt doch, so viel ich sehe, eine Parallele zu der Ausführung IV, 13, wo D. Gott eine hochpersönliche affektvolle Liebe zur Endlichkeit zuschreibt. Im § 11 (Gottes Wirksamkeit und Vorsehung) kommt auch der Verf. auf diese Fragen. Neben den Parallelen in der Ausdrucksweise sieht er hier selbst eine charakteristische Differenz im Gedanken hervortreten, daß nämlich die neuplatonische Vorstellung vom Eingehen der Vorsehung in alle Formen endlicher Besonderheiten der christlichen Gottesvorstellung nicht entspricht (S. 77). Auch S. 81 Note bemerkt der Verf., daß Proklus die Ähnlichkeit zwischen Gottheit und Endlichem mehr, fast bis zur Identität betont. Aber auch S. 83 tritt in der Parallele doch wieder der Unterschied hervor, daß nach Proklus das Endliche mehr selbst-

ständig zur Gottheit hinstrebt, bei D. durch die Macht der Gottheit ihr zugewendet wird. Und auch S. 84/85 zeigen die citierten Stellen, daß Proklus mehr das Unbewegtbleiben Gottes selbst festhält, D. dagegen ein Interesse an der Eigenbewegung Gottes hat. Und div. nom. 8,8, wo der Verf. bei D. das Christliche wieder vermißt (S. 91), müßte dies doch nicht, wie er meint, in Herbeiziehung biblischer Beispiele bekundet sein, sondern in der Betonung eines lebendigeren direkten Verhältnisses zwischen Mensch und Gott. Diese aber ist vorhanden; denn nach der Parallele S. 90 ist bei D. das erziehende Subjekt die göttliche Gerechtigkeit selbst, bei Proklus dagegen erscheint der erzieherische Effekt indirekt durch den apparentium bonorum defectus vermittelt. Daß alle diese Differenzen verraten, wie wenig die philosophische Anschauungsweise, in deren Einkleidung die christliche Theologie hier auftritt, zu dem Wesen der letzteren paßt, ist selbstverständlich. Es zeigt sich darin aber wieder nichts anderes, als daß D. Vorläufer der Scholastik war, deren ähnliches Gesamtunternehmen so wenig gelang und gelingen konnte wie das seinige. Aus alledem aber ergibt sich, wie wenig das Problem, welches der Verf. so fördernd bearbeitet hat, sich auf das Gebiet philologisch - literarhistorischer Interessen beschränken lassen wird, auf dem es zunächst sich wiederum geltend gemacht hat.

21. Wir schließen unsern Bericht über den Verlauf einer der bedeutsamsten Kontroversen der Philosophie- und Religionsgeschichte mit Stiglmayrs Artikeln über das Buch von Koch. Neben herzlicher Zustimmung und Empfehlung fehlt es nicht an Ergänzungen, besonders was Parallelen bei anderen Kirchenvätern betrifft (cf. S. 614ff.), namentlich auch Parallelen sachlicher Art wie z. B. zum Gesichtspunkt der bejahenden und verneinenden Theologie; oder Christi Darstellung als Kampfrichter u. A., wo aber doch Dionysius die Sache in der von Proklus geprägten Form bringt. Wie schon in der Arbeit über die Eschatologie des Dionysius, so weist St. auch hier darauf hin, daß Proklus zum erstenmal und daher nicht, ohne sich zu entschuldigen, den Ausdruck τελετάρχης mit seinen Derivaten von den Vorstehern der Mysterien auf die Gottheiten selbst überträgt; und Dionysius bezeichnet demzufolge auch

seinerseits Gott als Quelle aller hierarchischen Erleuchtungen und Gewalten mit eben diesem von Proklus dargebotenen Ausdruck. Der Verf. hätte übrigens darauf hinweisen können, daß in diesem „erstmaligen“ Vorgehen des Proklus sachlich eine bedeutsame Konzession an die christlich-religiöse Betrachtungsweise liegt, die den Gesichtspunkt zur Geltung bringt, daß Gott selbst es ist, der die Erlösung einleitet, nicht der Priester. Sachlich liegt dazu die Parallele schon früh vor bei den Gnostikern und Alexandrinern, die Christum oder den Logos selbst zum „Mystagogen“ machen.

Zum Schluß bemüht sich Stiglmayr, was in den „Historisch-Politischen Blättern“ wohl als besonders notwendig empfunden worden ist, die katholischen Leser über die durch diese kritischen Resultate eintretende Entwertung des Dionysius zu beruhigen. Die Art, wie es geschieht, ist charakteristisch genug, um hier skizziert zu werden. Im allgemeinen erklärt der Verf. die am Beispiel von Proklus und Dionysius wieder einmal evident gewordene Abhängigkeit der patristischen Theologie von der griechisch-philosophischen Schule durch die seinen Lesern geläufige Unterscheidung von übernatürlicher und natürlicher Wissenschaft. Die übernatürliche Offenbarungspflanze habe das Recht gehabt, die natürlichen Stoffe des Nährbodens, in den sie gesetzt sei, zu benutzen und anzueignen. Die Frage, ob dies ohne Alterierung resp. Trübung ihres „unfehlbaren Wahrheitsgehalts“ möglich gewesen sei, wird dabei klüglich umgangen. Es wird indes doch für die wissenschaftliche katholische Theologie der Anspruch erhoben, die richtige Mitte darzustellen zwischen zwei Extremen: dem „ungläubigen“, welches die „Übernatürlichkeit“ des Christentums ignoriere (so Hatch, Anrich u. A.); und dem anderen, welches, die entwicklungslose Stabilität der katholischen Dogmatik übertreibend, alles im Verlauf der Zeit aus der Umgebung Angeeignete zur Glaubenssubstanz rechnen wolle. Der Verfasser dagegen erkennt eine „Entwicklung“ bezüglich der geistigen Durchdringung der überlieferten Wahrheit an; schon dies im Munde eines Jesuiten eine bedeutsame Konzession an die neuere Geschichtsforschung. Daß gleichwohl dabei die übertriebene Wertschätzung, die Dionysius als Zeuge der „unfehlbaren Tradition“ jahrhundertelang besessen, nunmehr ihr Ende haben muß, wird nach dem

Verf. deshalb zu verschmerzen sein, weil die Mystik tatsächlich durchaus nicht so ausschließlich auf ihm basire, wie man irrtümlich vielfach angenommen habe. Sie sei sowohl bei den Vätern vorher, wie auch z. B. bei einem Bernhard nachher in völliger Unabhängigkeit von ihm vorhanden und wirksam gewesen. Vermißt wird natürlich in diesen Auseinandersetzungen die einfache religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, die den Unterschied der betreffenden Literaturen, der griechischen einerseits, der christlichen andererseits, bei aller Ähnlichkeit nicht in der Differenz des „Übernatürlichen" und „Natürlichen", sondern in der immer wieder zu Tage tretenden Verschiedenheit der beiderseits zu Grunde liegenden religiösen Prinzipien erblickt; ein Gesichtspunkt freilich, den Hatch u. A. für die Patristik ebenfalls nicht anerkennen, was dann zu vielfachen Übertreibungen bezüglich der Unselbständigkeit der christlichen Schriftsteller führt, während er bei Anrich zwar vorhanden ist, aber zu wenig verwendet wird.

Joannes Philoponus.

1. Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII rec. Gualterus Reichardt, Leipzig 1897.
2. Joannes Philoponus. De Aeternitate mundi contra Proclum, ed. Hugo Rabe, Leipzig 1899.

1. Von den beiden neu edierten Werken des Philoponus ist das zuerst erschienene das jüngere. Reichardt eliminiert nämlich zunächst die Streitfrage über die Lebenszeit des Philoponus durch Berichtigung der Zeitangabe im Kommentar über Aristoteles' Physik mittelst der Lesart des Codex Marcianus 230 (517 statt 617), und eruiert dann als Abfassungszeit der von ihm edierten Schrift die Jahre 546—549. Nur in einem einzigen Codex, einer Sammelhandschrift der Wiener Bibliothek (theol. graec. 29, saec. X, XI) hat sich das Werk erhalten, und nur in der Ausgabe, welche 1630 der Jesuit Corderius mit einer schlechten lateinischen Übersetzung herausgab, lag sie bisher vor; denn nur diese Ausgabe ist auch von Gallandi herübergenommen (tom. XII). Die Arbeit des Herausgebers, dem eine Kollation der Handschrift von Heinrich Golzer vorlag, war um so schwieriger, als der Stil des „Grammatikers"

Philoponus auffallend viel zu wünschen übrig läßt. Der Wert des Buches beschränkt sich nicht auf seine eigentlichen Ausführungen zum Hexaëmeron, sondern liegt teils in der Fülle des von Philoponus beigebrachten philosophiegeschichtlichen Materials, teils auch in dem Umstande, daß wir eine fast lückenlose Kenntnis der Übersetzungen der Aquilas, Symmachos und Theodotion zu Gen. 1. daraus gewinnen.

2. Auch das ältere, 529 abgefaßte Werk über „die Ewigkeit der Welt gegen Proklus“ liegt nur noch in einer älteren Handschrift der Marcusbibliothek von Venedig (graec. 236, saec. IX, X) vor, von der die übrigen, eine Pariser (graec. 2058 saec. XV), eine im Escurial (saec. XVI) und eine andere, jetzt verlorene, abgeschrieben worden sind. Herausgegeben vollends war die Schrift seit 1535, wo der Venetianer Arzt Trincavelus sie edierte, garnicht wieder. Außerdem sind zwei lateinische Übersetzungen von 1551 und 1557 vorhanden. Leider fehlt in der Venediger Handschrift und so auch in allen übrigen Texteszeugen Anfang und Schluß des Buches. Doch ist die Handschrift, welche der Herausgeber sehr exakt beschreibt, sonst vorzüglich.

Daß die uns noch übrigen Werke des Philoponus — seine spezifisch dogmatischen Schriften über die Trinität und die Auferstehung hat die Kirche wegen Ketzerei unterdrückt — heute die Aufmerksamkeit der Philologen auf sich ziehen, ist warm zu begrüßen. Auch der Kommentar zur Physik des Aristoteles ist 1887 von Vitelli neu herausgegeben. Gerade die jetzt edierten Schriften bieten der Forschung viel neues Material, sowohl bezüglich der Geschichte der alten Philosophie, als auch bezüglich der Entstehungsgeschichte der Scholastik; zudem handelt es sich in ihnen immer noch bis zu einem gewissen Grade um wirkliche philosophische Probleme, bei deren Beantwortung Philoponus mit relativer Selbstständigkeit diejenigen Positionen verteidigt, welche ihm für die christliche Weltanschauung konstitutiv erschienen.

(Schluß folgt.)

Nachtrag zum Jahresberichte über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1899 und 1900.

Herr Professor Heinrich Maier macht mich darauf aufmerksam, daß von seinem Werke: „Die Syllogistik des Aristoteles“ nicht nur der S. 269ff. angezeigte zweite, sondern auch schon der dritte Band im Jahre 1900 erschienen ist. Ich bedaure, daß mir dieser Umstand bei Abfassung des Jahresberichtes für 1899 und 1900 nicht bekannt war. Doch wird die Anzeige dieses Bandes natürlich im nächsten Jahresberichte nachgetragen werden.

H. Gomperz.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Bargmann, H., Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Diss. Lpz.

Baron, H., Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Gesch. d. erkenntnistheoretischen Dualismus. Diss. Münster.

Barth, Paul, Die Stoa (Frommanns Klassiker der Philosophie, herausg. von Prof. Dr. Rich. Falkenberg, XVI). Stuttgart. F. Frommann.

Bauch, A., Die Psychologie A. Schopenhauers dargestellt als Lehre von den Motiven. Diss. Lpz.

Beer, Priv.-Doz. Dr. Theodor, Die Weltanschauung eines modernen Naturforschers. Ein nichtkrit. Referat üb. Machs „Analyse d. Empfindungen“. Mit einem Porträt Machs. Dresden. C. Reißner.

Bhagavad Gita, die, Das Lied von der Gottheit etc. Ins Deutsche übertragen etc. von Dr. Franz Hartmann. 3. Aufl. Berlin. C. A. Schwetschke & Sohn.

Christiansen, B., Das Urteil bei Descartes. Diss. Freiburg.

Dowerg, R., Fr. Nietzsches „Geburt der Tragödie“ in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. Diss. Lpz.

Endler, R., Kants physische Monadologie im Verhältnis zur Philosophie und Naturwissenschaft der Zeit. Diss. Lpz.

Evans, H., Bradleys Metaphysik. Eine Dartellung und Beurteilung. Diss. Lpz.

Fischer, E. Von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Gesch. der Kantschen Erkenntnistheorie. Diss. Zürich.

Fleisch, A., Die erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Systeme von A. E. Biedermann und R. A. Lipsius. Diss. Zürich.

Franzenburg, E., Absolutheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes bei Schleiermacher. Diss. Erlangen.

Freedman, L. A., Substanz und Kausalität bei Berkeley. Diss. Straßburg.

Friedlaender, S., Versuch einer Kritik der Stellung Schopenhauers zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen der „Kr. d. r. V.“. Diss. Jena.

Gjarils, D., Die Erkenntnistheorie des Ernst Laas. Eine Darstellung des Korrelativismus. Diss. Lpz.

Goldschmidt, A., Fechners metaphysische Anschauungen. Diss. Würzburg.

Goldstein, Dr. Jul., Die empiristische Geschichtsauffassung David Humes mit Berücksichtigung moderner methodologischer und erkenntnistheoretischer Probleme. Habilitationsschrift. Lpz. Dürr.

Gomperz, Theodor, Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie 2. Bd. 2. durchgesehene Aufl. Lpz. Veit & Co.

Hanisch, R., Der Positivismus von Ernst Laas. Diss. Lpz.

Häussel, O., Der Einfluß Rousseaus auf die philosophisch-pädagogischen Ideen Herders. Diss. Lpz.

Heintzel, E., Hermogenes, der Hauptvertreter des philosophischen Dualismus in der alten Kirche. Ein Beitrag zur Gesch. der patristischen Philosophie. Diss. Erlangen.

Hennicke, O., Observationes criticae in Cl. Galeni Pergameni commentarios περὶ ψυχῆς παρῶν καὶ ἁμαρτημάτων. Diss. Erlangen.

Hennig, M. A. E., Biedermanns Psychologie der religiösen Erkenntnis.

Horneffer, Dr. Ernst, Vorträge über Nietzsche, Versuch einer Wiedergabe seiner Gedanken. 4.—6. Tausend. Berlin. F. Wunder.

Hume, D., Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Deutsch von C. Nathansohn. 2. verb. Aufl. Lpz. B. Elischer Nachf.

Jenny, H. E., Haller als Philosoph. Diss. Bern.

Kahl, A., Die Philosophie der Musik nach Aristoteles. Diss. Lpz.

Kirchner, Lic. Prof. Dr. Frdr., Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 4. neubearb. Aufl. von Dr. Karl Michaëlis. (Philosophische Bibliothek 67. Bd.) Lpz. Dürr.

Lao-Tse, Die Bahn und der rechte Weg, der chinesischen Urschrift des L. in deutscher Sprache nachgedichtet von Alex. Ular. Lpz. Insel-Verlag.

Lewels, M., John Stuart Mill. Die Stellung eines Empiristen zur Religion. Diss. Münster. Druck von Theissing.

Liebmann, C., Die Logik von Port-Royal im Verhältnis zu Descartes. Diss. Lpz.

Macholz, W., Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian. Diss.

Mannheimer, Prof. Dr. Adf., Gesch. der Philosophie in übersichtlicher Darstellung. 1. Teil: I. Wesen und Aufgabe der Philosophie. II. Die Philosophie der Griechen. 2. umgearb. und erheblich vermehrte Aufl. „Die Philosophie der Griechen in übersichtlicher Darstellung.“ Frankfurt a. M. Neuer Frankfurter Verlag.

Mirkin, S., Hat Kant Hume widerlegt? Eine erkenntniskritische Untersuchung. Diss. Bern.

Olympiodori prolegomena et in categorias commentarium Ed. Adf. Busse (Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. XII. pars 1). Berlin. G. Reimer.

Rose, F. O., Die Lehre von den eingeborenen Ideen bei Descartes und Locke. Ein Beitrag zur Gesch. des Apriori. Diss. Zürich.

Sänger, E., Der Glaubensbegriff Kants in seinen drei „Kritiken“. Diss. Halle.

Sänger, Dr. Ernst, Kants Lehre vom Glauben. Eine Preisschrift der Krugstiftung der Universität Halle-Wittenberg. Mit einem Geleitwort von Dr. Hans Vaihinger. Lpz. Dürr.

Schaumann, G., Religion und religiöse Erziehung bei Rousseau. Diss. Erlangen.

Scheunert, A., Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels. Diss. Würzburg.

Schlismann, Dr. Aloys Rob., Beiträge zur Gesch. und Kritik des Naturalismus. Mit einer Einleitung. Über das Prinzip der künstlichen Nachahmung. Kiel. Lipsius & Tischler.

Switalski, Dr. B. W., Des Chalcidius Commentar zu Platos Timaeus. Eine historisch-kritische Untersuchung. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters. Herausg. von Proff. DD. Clem. Baeumker und Georg Freih. v. Hertling. III. Bd. 6. Heft.) Münster. Aschendorff.

Tischer, G., Die aristotelischen Musikprobleme. Diss. Berlin.

Tschakaroff, S., Die Entwickelung des psychologischen zum transzendentalen Apriori in der neueren Philosophie. Diss. Rostock.

Willner, Dr. Hans, Adelard v. Baths Traktat de eodem et diverso. Zum ersten Mal herausgb. und historisch-kritisch untersucht. (Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausg. von Proff. DD. Clem. Baeumker und Georg Frhr. v. Hertling. IV. Bd. 1. Heft.) Münster. Aschendorff.

Archiv für Religionswissenschaft. Hggb. von Prof. Dr. Ths. Achelis. — V. Bd. 3. Heft, Ed. Lehmann, Zur Charakteristik der jüngeren Avesta. — 4. Heft, Kalweit, Euckens Religionsphilosophie.

Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XVI, 1. E. Rolpes, die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Plato u. Aristoteles. — E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly.

Philologus. 62, 1. L. Gurlitt, Textrettungen zu Ciceros Briefen.

Rheinisches Museum für Philologie. N. F. 58, 1. G. Knaack, Ein falsches Diodorfragment.

Theologische Studien und Kritiken. 1903. 2. W. Riedel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus.

Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie und Soziologie. XXVI. 4. H. Götz, War Herder ein Vorgänger Darwins?

Wiener Studien. 24. 2. E. Groag, Ch. Claudius Severus und der Sophist Hadrian. — A. Kappelmacher, Die Aristotelescitate in der Schrift des Ps.-Demetrius περὶ ἑρμηνείας.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik 10. 1. H. Schoen, Drei große französische Spiritualisten (Janet, Ollet-Laprune, Boullier).

Zeitschrift für wiss. Theologie 46. 1. J. Dräseke, Zum Syntagma des Hyppolytus. — O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochia.

B. Französische Litteratur.

Bovet, P., Le Dieu de Platon d'après l'ordre chronologique des dialogues. Paris. Alcan.

Carra de Vaux, B., Gazali (Coll. des grands philosophes). Paris. Alcan.

Fouilleé, A., Esquisse psychologique des peuples européens. Paris. Alcan.
— Nietzsche et l'immoralisme.

Mecklenburg, W., Catéchisme bouddhique. Genève. Eggimann.

Journal asiatique, Septembre—Octobre 1902. L. de La Vallée Poussin, Dogmatique bouddhique. La négation de l'âme et la doctrine de l'acte.

La revue occidentale, organe du positivisme, Directeur: Pierre Lafitte, XXVe année, t. XXVI. No. 4, L'inauguration du monument d'Auguste Comte.

Revue de Métaphysique et de morale, Red.: Xavier Léon. — Novembre 1902. — G. Milhaud, Le hasard chez Aristote et chez Cournot. — Janvier 1903. — L. Couturat, Le Système de Leibniz d'après M. Cassirer.

Revue de Théologie et de philosophie, 1902, 5, 6. L. Thomas, La dernière phase de la pensée religieuse de J.-J. Rousseau, ou son Fragment allégorique sur la Révélation.

Revue des études grecques. Juillet—Octobre 1902. J. Dupuis, Le nombre géométrique de Platon (Postscriptum).

Revue internationale de Théologie. 1—3. E. Michaud, St-Jean Chrysostome et l'eucharistie. — 4. Id. — Mülhaupt, Zur Entwickelung der Theologie vom XI. bis XIII. J.

Revue Néo-Scolastique, Dir.: D. Mercier. — IXe année No. 2. — Clodius Piat, L'âme et ses facultés d'après Aristote.

Revue philosophique de la France et de l'Etranger. Décembre 1902. Lannes, Philosophes russes contemporains: V. Goloviev.

C. Englische Literatur.

Gries Hibben, Hegel's Logic, an essay on interpretation. New York. Scribner.

Classical Review, February, H. Richards, Platonica V. — T. D. Seymour, Note on Aristotle's Politics 1338, A 24. — I. E. B. Mayor, Musonius and Simplicius. — J. P. Postgate Epilegomena on Lucretius. — Ch. Knapp, Notes on Seneca's Medea.

International Journal of Ethics. January. I. B. Pratt, The Ethics of St. Augustins.

The Journal of Philology No. 56, A. B. Poynton, Oxford Mss. of the „Opuscula" of Dionysius of Halicarnassos. — H. Jackson, Platonica. — C. Taylor, The homily of Ps.-Clement. — I. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno. — I. Bywater, Aristotelia IV.

The Hibbert Journal. Vol. I. No. 1. Rev. Stopford A. Brooke, LLD., Matthew Arnold. — Principal James Drummond, LLD., Litt. D., Righteousness of God in St. Paul's Theology. — No. 2. Drummond „Righteousness" etc.

Mind, ed. by Dr. G. F. Stout. January, 1903. — A. E. Taylor, On the first part of Plato's Parmenides.

The Monist, Ed. Dr. Paul Carus. Vol. XIII. No. 2. — T. Wittaker, Apollonius of Tyana, Sketsch of his Life and Career, after the original sources.

The New-Church Review. Oktober. 1902. — James Reed, The Word and Swedenborg's Writings.

The New Philosophy. Vol. V. No. 4. — Swedenborg's Theory of Fire.

D. Italienische Litteratur.

Mondolfo, R., Un psicologico associazionista: Condillac.

Orestano, F., Le idee fondamentali di F. Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Palermo. A. Reber.

Rivista di filosofia e scienza affini. Anno IV. Vol. I. No. 3. — Carossali, Una lacuna nella trattazione aristotelica dello spazio No. 5. — F. Pietropaolo, Il testamento filosofico di Spencer.

Rivista filosofica, Dir.: Carlo Cantoni. Anno IV. Vol. V. Fasc. IV. — A. Pagano, La teoria della pena nell' Etica di Guglielmo Wundt. Fasc. V. — V. Alemanni, La filosofia di Pietro Ceretti.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XVI. Band 4. Heft.

XV.

Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum.

Von

W. Meijer im Haag.

In meinem Aufsatz: „Wie sich Spinoza zu den Kollegianten verhielt“[1]), habe ich beiläufig die Meinung des Herrn Prof. Menzel, Spinozas demokratische Gesinnung sei den Kollegianten, seine vermeintliche Umkehr zum Aristokratismus seiner Erbitterung über den an de Witt verübten Mord zuzuschreiben, bekämpfen zu müssen geglaubt. Prof. Menzel hat dagegen Einspruch erhoben und überhaupt meinen Aufsatz einer sehr eingehenden Kritik unterzogen, welche hauptsächlich meine Auffassung des Verhältnisses Spinozas zum Christentum betrifft.

Es ist nicht meine Gewohnheit, Angriffe zu beantworten, da das gewöhnliche Publikum meistens keine Geduld hat, lange bei derselben Frage zu verweilen und die Debatten nur allzu oft in Haarspaltereien und rechthaberisches Gezänk ausarten. Rixas prorsus horreo sage ich meinem Meister gerne nach.

In diesem Falle jedoch haben wir es mit einem loyalen Angriffe, mit einem gelehrten Publikum und mit einer der wichtigsten Zeitfragen zu tun. Dies alles veranlaßt mich zur Replik.

---

[1]) Archiv für Geschichte der Phil., Nov. 1901.

Die politische Frage.

Zuerst wünsche ich die politische Frage nochmals zu behandeln.

Entgegen der Behauptung Prof. Menzels glaube ich weder, daß die Ideen der Collegianten dem Spinoza Neigung zur Demokratie, noch daß der an de Witt verübte Mord ihm Abscheu vor derselben einflößen konnte; ungeachtet daß Spinoza stets selbständig, d. h. philosophice gedacht, sich also nicht von seiner Umgebung hat leiten lassen und sich überhaupt gar nicht in seinen politischen Ansichten verändert hat.

Diese letzte Behauptung habe ich in meinem vorigen Aufsatze nicht berührt, glaube aber dies aus seinen Werken beweisen zu können.

Im Tract. Theol.-Pol. kommt es darauf an, die Denkfreiheit zu vindizieren; deshalb wird die Freiheit darin mehr betont, als im Tract. Pol., wo es hauptsächlich gilt, auseinanderzusetzen, wie die verschiedenen Staatsformen eingerichtet werden müssen, um Bestand zu haben, und wie sie auf festen Grundlagen (firmis fundamentis) zu bauen seien.

Doch wird auch im Tract. Theol. Pol. diese Hauptsache, nämlich der Bestand, die Sicherheit des Staates nicht vergessen. Im dritten Kapitel § 20 (Bruders Einteilung zufolge) sagt Spinoza, daß der Zweck des Staates sei: Secure et commode vivere. In den darauf folgenden Kapiteln (z. B. V, 22 u. s. w.) wird demzufolge dem Bestand des Reiches (Imperium) und der absoluten Souveränität des Staates in allen Stücken das Wort geredet, und endlich im 19. Kap. behauptet, daß der allgemeinen Ruhe willen (propter imperii securitatem) der Obrigkeit sogar das jus divinum oder circa sacra zukomme.

Summa summarum heißt es im 20. Kap. § 6, daß die Obrigkeit das Recht zu allem hat, daß sie aber — und dadurch wird die Gedankenfreiheit gerettet — dies Recht nicht völlig auszuüben im stande sei, solches jedenfalls nicht versuchen könne sine magno totius imperii periculo, wodurch sie ihren Hauptzweck verfehlen würde und weshalb es ihr geraten sei, sich zu beschränken auf das Recht, die Handlungen der Bürger absolut zu beherrschen, wie aus Kap. XX § 13 hervorgeht.

Nun gehört aber die religio Kap. VII § 10 nicht zu den Handlungen, sondern zur Gedankenwelt, wo individuelle Freiheit herrschen soll. — Consistit (enim religio) in animi simplicitate et veracitate (quam ob rem) nullius juris neque auctoritatis publicae est.

Hier wird[2]) die Gedankenfreiheit, nicht die Kultfreiheit — in unseren Tagen meistens irrtümlich Religionsfreiheit genannt —, von Spinoza verteidigt, und zwar aus dem Grunde, weil mit ihr sowohl der sittliche Halt des Staates, die pietas, als auch dessen Hauptzweck, die öffentliche Ruhe, gefährdet würde. Pacis causa wird die libertas sentiendi et dicendi erwünscht und unvermeidlich erklärt, Kap. XX § 11, 12, coll. XVI § 12. Ultimus finis, d. h. nicht prima causa sed ultima, est libertas, eben weil der nächste Zweck, die Ruhe nämlich, nicht besser befördert werden kann, als wo die Bürger libera ratione utuntur. Um sein Ziel zu erreichen, muß der Staat da, wo seine Macht aufhört, nachgeben; wer zuviel von den Untertanen verlangt, scheitert. — Freilich wird im Tract. Theol. Pol. die Denkfreiheit, oder wie man jetzt ebenfalls ungenau sagt, die Gewissensfreiheit vindiziert; allein dem Titel selber zufolge nur, weil diese erlaubt werden kann salva reipublicae pace, weil ja ohne sie kein wahrer Frieden denkbar sei.

Im Tract. Pol. handelt es sich dagegen um den Staatsbestand. Es soll für jede Staatsform die beste Konstitution, diejenige nämlich, welche den Bestand des Staates am besten garantiert, umschrieben werden. Hier ist natürlich der Hauptzweck, das Imperium zu sichern, und deshalb werden dann auch die sorgfältigsten Maßregeln getroffen, daß der Staat stets legal (konstitutionell) bleiben könne, und die Machthaber fortwährend die Konstitution hochhalten, damit die Form der Regierung nur nicht verändert werde, was immer die Hauptsache sei, Kap. VI § 2. Das Imperium, die Gewalt unbehelligt ausüben zu können, ist somit in diesem Buche die Aufgabe. Imperii status dicitur civilis, wird im Kap. III § 1 gesagt. Davon hängt also alles ab. Das Imperium ist die Quintessenz des Staates. Wenn nun aber im XI. Kap. dieses Tractatus schließlich das Impe-

---

[2]) Was Prof. Menzel S. 293 übersehen hat.

rium democraticum, imperium absolutum, d. h. die Staatsgewalt in höchster Potenz genannt wird, dürfen wir daraus schließen, daß mit dieser äußersten und letzten im Sinne Spinozas auch zugleich das imperium perfectum gegeben ist.

Indessen wird auch im Tract. Pol. über das Imperium die Freiheit nicht vergessen.

Hauptsache bleibt dem Verfasser, wie in der ursprünglichen Edition in der Aufschrift des 1. Kapitel zu lesen ist, ut pax libertasque civium inviolata maneat, indem pax ohne libertas (XI, 4) servitium et solitudo appellanda est.

Die Aristokratie soll, wie es in der Aufschrift des VIII. Kap. heißt, mehr als die Monarchie dem absoluten Imperium sich nähern und deshalb auch geeigneter sein, die Freiheit zu wahren; — beide aber tragen in sich die Gefahr ne in tyrannidem labantur (wie auch im Titel zu lesen), woraus deutlich hervorgeht (sequitur würde Spinoza sagen), daß die ideelle Staatsgewalt, die im XI. Kap. umschrieben ist, am besten die Freiheit verbürgt, wie solches bereits im Tract. Theol. Pol. ausführlich beschrieben worden.

Wenn wir also auf die Tendenz, auf den Kontext und auf die Überschrift beider Traktaten acht geben, ist nicht einzusehen, wie beide miteinander in Widerspruch zu bringen wären. Daß Spinoza gemeint hat, die Aristokratie so einrichten zu können, daß sie nicht zu erschüttern sei, ist richtig; er behauptet solches auch von der Monarchie; weil aber immer die Gefahr übrig bleibt, die im XI. Kap. § 2 des Tract. Pol. umschrieben ist, daß nämlich die Optimi nicht immer wieder die Besten, vielmehr öfters mit Vorbedacht die Beschränktesten wählen, wodurch der größte Vorzug dieser Regierungsform in Frage gestellt wird, ist die Demokratie am Ende doch der Aristokratie überlegen.

Indem bei Kap. I und VIII die Überschrift die Gefahr der Tyrannei voraussetzt, wird davon bei Kap. XI nichts erwähnt, und somit dürfen wir annehmen, daß Spinoza in der Theorie (Tr. Theol. Pol.) sowohl wie in der Praxis (Tr. Pol.) sich selbst gleich geblieben ist.

Die Staatsform war ihm nicht die Hauptsache[3]). Welche eben einzuführen sei, hing seines Erachtens von der Art und Gesinnung der Völker ab. — Doch gab er für jede Form die nach seiner Meinung beste Schablone und blieb schließlich unverändert bei seiner ersten Auffassung, daß im Imperio absoluto pax et libertas quam optime conservantur. Um nun diese politischen Ideen mit denen der Kollegianten-Kreise in Berührung zu bringen, fragt man, wann Spinoza sein Traktat konzipiert und diese Ideen gehegt habe. Daß er sie noch im Jahre 1670 anerkannte, unterliegt keinem Zweifel; denn Spinoza hatte damals keine andere Ursache, demokratisch zu sein, als die Überzeugung, dies sei per se das Beste.

Seine politischen Freunde waren Aristokraten, und mit den Kollegianten hat er nach seiner Übersiedlung nach Rynsburg, seit 1660 also, keinen Umgang gehabt. In Rynsburg nämlich war das Kollegium damals nach dem Wegzug der Familie Oudaen schon eingegangen, was natürlich in Deutschland weniger bekannt ist; in Voorburg ging er mit Reformierten[4]) und im Haag meistens mit Lutherischen um. Bloß zweimal im Jahre kamen die Kollegianten in Rynsburg zusammen[5]).

Zeitlebens hat jedoch Spinoza mit Jelles, de Vries und Rieuwerts korrespondiert, und so wäre es denn möglich, daß er doch von ihnen beeinflußt worden sei. Unseres Erachtens ist aber dies nicht der Fall gewesen. Es kommt oft vor, daß man einen technischen, einem gewissen Gebiete eigentümlichen Ausdruck in ein anderes Gebiet überträgt, woraus dann sehr leicht der Fehler folgt, daß man, das tertium comparationis vergessend, alle anderen Eigenschaften des Gebietes, woraus der Terminus entlehnt ist, auch in dem neuen Gebiete voraussetzt.

So hat man z. B., um zu zeigen, daß die Gesellschaft sich nicht mechanisch und auch nicht nach der Willkür einzelner Personen entwickelt, sie per analogiam einen Organismus genannt, und nachdem dies im einzelnen zutreffend erschienen, sich unsäg-

---

[3]) Siehe die 33. Bemerkung auf den Tr. Theol. Pol.

[4]) Tydeman und Konsorten.

[5]) Ihre Geschichte ist deutsch geschrieben von M. Simeon Friderich Rues. Aufrichtige Nachrichten etc. Jena 1743. Joh. Rudolph Cröhers seel. Witwe.

liche Mühe gegeben, auch alle anderen Eigenschaften der Organismen in der menschlichen Gemeinschaft wiederzufinden. Es ist bekannt, daß dies bis ins Absurde getrieben ist, ehe man den Fehler allgemein einsah.

Desgleichen hat man in unserem Falle die richtige Bemerkung gemacht, daß diese oder jene religiöse Gemeinschaft monarchistisch, aristokratisch oder demokratisch eingerichtet war, und daraus alsdann gefolgert, daß ihre Bekenner monarchistisch, aristokratisch oder demokratisch gesinnt sein müßten, was jedoch tatsächlich nicht der Fall und logisch ein Fehlschluß ist.

Der Staat ist älter als die Kirche, civitas natura ecclesia prior est, würde Spinoza sagen, und so ist es wohl möglich, daß Kirchen bei ihrer Einrichtung das Gepräge der Völker angenommen, unter welchen sie entstanden; das Umgekehrte aber ist nicht wahr.

Der Papst ist kirchlich monarchisch, hat aber bis jetzt Monarchien, Aristokratien und Demokratien ohne Unterschied gesegnet. Die katholischen Spanier waren in Europa fast immer monarchisch, in Amerika republikanisch. Die Lutheraner sind kirchlich aristokratisch, in der Politik meistens monarchistisch. Die Calvinisten sind kirchlich demokratisch; jetzt bei uns in Holland in der Politik zum Teil aristokratisch, zum Teil demokratisch gesinnt.

Die Kollegianten endlich hatten kein Kirchenregiment — sie duldeten selbst keine Diakonen — und gehorchten einfach der Obrigkeit, ohne sich mit öffentlichen Angelegenheiten irgendwie zu befassen [6]). Wie die Mennoniten würden sie von Holland nach Preußen und von Preußen nach Rußland gezogen sein, um nur außerhalb des Staatsdienstes bleiben zu können. — Denn alles, was von dieser Welt, verachteten sie, und erkannten ebensowenig wie Tolstoi und die Anarchisten ein Vaterland an. Über alles ging bei ihnen die Gemeinschaft der Heiligen, die unsichtbare Kirche. Gegenüber Kap. III und XIX des Tr. Theol. Pol. erklärte Bredenburg (S. 13 seiner Enervatio): Deum speciale inter homines regnum obtinere ac propterea jus circa sacra decernenda ad utilitatem reipublicae summis nequaquam competere potestatibus;

---

[6]) Gids, 1890, I, blz. 144.

derselbe Bredenburg, der sonst wegen seiner metaphysischen Thesen von verschiedenen Seiten als Spinozist verschrieen wurde. Geradezu anarchistisch war die Gemeinschaft der Heiligen; von jedem weltlichen und bürgerlichen Regiment entfremdet.

Unmöglich war es daher, daß Spinoza aus ihrem Ideenkreise seine Vorliebe für die Demokratie gewinnen konnte. Während sie jede „Heerschappij" (Herrschaft) verurteilten, jede Gegenwehr für unzulässig erklärten, selbst niemand bei Gericht verklagen wollten, lehrte Spinoza, daß die Menschen, wenn sie ihres Lebens sicher sein wollten, zusammen leben müßten, und daß nulla societas subsistere (posset) absque imperio et vi, Theol. Pol. V, 22; daß summa pietas quam aliquis praestare posset, wäre, die pietas erga patriam und daß man niemand so malträtieren könnte — daß es Sünde wäre, wenn es des Staates wegen geschähe —; noch jemandem Gutes tun was nicht vom Übel wäre, wenn damit dem Wohle des Staates gefährdet würde (Theol. Pol. XIX, 21, 23 sqq.).

Indem, wie gesagt, die Mennoniten sich hin und her treiben ließen, um frei von Kriegsdienst und Eideszwang zu leben, lehrte Spinoza, daß cultus religionis externus et omne pietatis exercitium reipublicae paci et conservationi accomodari debebat, si recte Deo obtemperare velimus (Theol. Pol. XIX).

Und was von den Mennoniten galt, galt a fortiori von den Kollegianten. Wer dem alt-mennonitischen Geiste treu bleiben wollte, gesellte sich zu den Kollegianten, und die Bredenburgsche Warnung, daß die Rynsburgische Abendmahlsfeier nicht „der Mennoniten Heeren-tafel", der Tisch der Herren Mennoniten sei, zeigt deutlich genug, wie überwiegend der Mennoniten Zahl unter den Rynsburgern war. Übrigens wird dies auch noch hierdurch bestätigt, daß alles, was von den Kollegianten gestiftet wurde, das Rynsburgsche Haus, das Koll.-Waisenhaus und das „Rozenhofje" in Amsterdam, immer von Mennoniten administriert wurde und noch wird.

Als Demokrat stand Spinoza jedenfalls den Calvinisten näher als den Kollegianten. Die Calvinisten waren immerhin in ihrer kirchlichen Einrichtung rein demokratisch. Der erste Akt der Emder Synode lautet: Nulla ecclesia in alias, nullus Minister in

Ministros, Senior in Seniores, Diaconus in Diaconos primatum seu dominationes obtinebit etc."; und außerdem gab ihre alttestamentliche Lebens- und Weltanschauung zu dieser Gesinnung vielerlei Anlaß. Da nun die Schweiz, Holland, Schottland und Amerika, wo der Calvinismus vorherrschend war, wie man meinte, demokratisch regiert wurden, hat dies Veranlassung gegeben, ihre Verfassungsform direkt dem Calvinismus zuzuschreiben. Dr. A. Kuyper hat in seinen Stone lectures und in seinem Organ „de Standaard" fortwährend in diesem Sinne gesprochen. Dabei hat er jedoch immer zwischen seiner christlichen Demokratie und der französischen eine scharfe Grenzlinie gezogen. Wer aber ein Freund weitläufiger psychologischer Verknüpfungen ist, dem würde es nicht viel Mühe kosten, eine solche zwischen Moses, Spinoza, Calvin und Rousseau darzustellen. Wie Spinoza im XVIII. Kap. des Tract. Theol. Pol. etliche politischen Dogmen aus der Heiligen Schrift der Hebräer deduziert, hat auch Calvin aus demselben Buche geschöpft, als er in Genève das Regiment führte. — Rousseau aber hat Spinozas Buch gekannt und ist in der von Calvins Geist durchdrungenen Republik geboren.

Daß die holländischen reformierten Synoden Spinoza und sein Buch verurteilt haben, beweist nichts in Rücksicht auf seine politischen Ansichten, wie Prof. Menzel Seite 293 meint. Es war den Synoden streng verboten, politische Fragen zu streifen[7]). Die Synodalbeschlüsse betrafen bloß und ausschließlich den theologischen Teil des Tractatus: dasjenige, was sie Gotteslästerung nannten. Der Tract. Theol. Pol. ist zugleich mit Bibliotheca fratrum Polonorum und Philosophia S. Scripturae Interpres als theologisches Werk verboten.

Gegen die strenge Behauptung der Autorität des Staates circa sacra hätten übrigens selbst die strengsten Reformiert-Orthodoxen derzeit keine einzige Beschwerde erheben können. Damit waren sie faktisch einverstanden. Prof. Menzel hat sich in dieser Hinsicht die Sache zu bequem gemacht. Hätte er sich die Mühe gegeben, die kirchlich-politischen Verhältnisse unserer Republik etwas

[7]) Um diesem vorzubeugen, wohnten immer Deputierte der Regierung (Kommissarissen-Politik) den Synoden bei.

näher kennen zu lernen, so hätte er die erwähnte Bemerkung nicht geschrieben.

Nach den großen Wirren der Remonstranten und Kontra-Remonstranten im Anfang des 17. Jahrhunderts waren alle Regenten in Holland ohne Ausnahme davon überzeugt, daß die Oberherrschaft dem Staate verbleiben, der Geistlichkeit nie in rebus politicis etwa zu befehlen gestattet sein müsse.

Nun hat Spinoza im Theol. Pol. Kap. III freilich gezeigt, daß die Gesetzgebung des Reiches Israël nur für die Juden geeignet war, sogar Kap. XVIII, 2 eine Erneuerung dieses Zustandes für unmöglich erklärt und damit auch jeden Idealstaat im Sinne der Mennoniten, Kollegianten und Tolstoianer verurteilt, — dies verhinderte aber nicht, daß er aus ihrer Konstitution und Geschichte einige politische Maximen entlehnt, unter welchen diese die wichtigste war: quam perniciosum et religioni et reipublicae sit, sacrorum ministris jus aliquid decretandi vel imperii negotia tractandi concedere (XVIII, 22).

Seines Erachtens wurde die Republik der Hebräer nicht von den Hohepriestern gelenkt, wie Herr Menzel meint, sondern vom Volke selbst (Kap. XVII, 28; XVIII, 15, et passim). So hätte denn auch dieses Reich ewig bestehen können (Kap. XVIII, 1). Aber nachdem es Könige gewählt (XVIII, 15) und zuletzt das Hoheitsrecht dem Priester zuerkannt hatte (Kap. XVII, 113; XVIII, 8) geriet das Volk in Elend und ging das Reich zu Grunde.

Nun war es zur Zeit unserer Republik Sitte, das gläubige Volk mit Israël zu vergleichen. — Es gab daher keine bessere Methode, dem Übermut der Geistlichen zu steuern, als aus dem alten Testamente, was den Reformierten besonders heilig war und noch ist, zu beweisen, daß die Einmischung der Kirche im Staatsleben stets perniciös gewesen und auch im alten Testament grundsätzlich ausgeschlossen war.

Ahron, sagt Spinoza, war dem Moses untergeordnet und charakterisierte damit das Regiment der hebräischen Republik. Ein neues Pactum mit Gott abzuschließen, wie die Enthusiasten seiner und unserer Zeit beabsichtigen, war (Theol. Pol. XVIII, 2) fernerhin ausgeschlossen; der Obrigkeit kam jetzt das jus circa sacra zu.

Andererseits lehrte die Geschichte des Volkes Israël, daß es einem der Monarchie ungewohnten Volke verderblich sei, einen König zu wählen.

Nachdem unser Verfasser also im Theol. Pol. den „Vyf (de) Ryk-beoogers“ und Idealisten die Unmöglichkeit ihres Bestrebens aus der Bibel bewiesen, und den Klerikalismus sowohl grundsätzlich als historisch vom alttestamentlichen Standpunkte verurteilt hatte, bekämpft er Theol. Pol. XVIII, 28 zuletzt die Faktion, welche die Oranier zur Oberherrschaft bringen wollte und darin von der Geistlichkeit unterstützt wurde. Es ist hier am Orte, einige sehr sonderbare Begriffe über unsere Geschichte zu rektifizieren. Von der echten Demokratie, der Gesinnung nämlich, dem ganzen Volke das Recht zu geben die Regierung zu führen, wovon hier allein die Rede sein kann, weil wir hier mit einem Philosophen des 17., nicht mit einem Journalisten des 20. Jahrhunderts zu tun haben, welche dem Worte „Demokratie“ eine unsägliche Menge Begriffe beilegen, es sogar benutzen, um die Volksmenge selbst anzudeuten u. s. w. — von dieser Volksherrschaft, sage ich, war in Holland während der Republik des 17. und 18. Jahrhunderts nicht die Rede.

Im Anfang der Geschichte unserer Städte und Provinzen, d. h. von 1581 an bis 1600, mögen hier und da auch die Bürger „Stemrecht“ (hier nicht zu verwechseln mit Wahlrecht) gehabt haben, bald wurde dies abgeschafft und die Verfassung rein aristokratisch. Die Regenten führten die Herrschaft und die einzigen Parteien, die es gab, waren die „Staats“- oder Regentenpartei (Staatsgezinden) und die der Anhänger des Statthalters (Stadhoudersgezinden). Das Volk regieren zu lassen, fiel niemand ein, ebensowenig als andererseits die Statthalter es je so weit bringen könnten, wirklich Alleinherrscher zu werden [8]). Dies lehrt uns die Geschichte.

Spinoza aber, der nicht wußte, was uns jetzt bekannt ist, glaubte wirklich, daß mit dem Sturze des de Witt die Republik gefallen wäre. Im Tr. Pol. IX, 14 spricht er geradezu von der eversio reipublicae. So meinten auch die Amsterdammer, daß mit

[8]) Ein Versuch Wilhelms III. im Jahre 1676 scheiterte an dem kräftigen Widerstande Hollands.

dem Auftreten Wilhelms III. die Freiheit erloschen sei. Seit dem Attentate Wilhelms II auf Amsterdam galten die Oranier bei der „Loevesteinschen Partei“ als der Freiheit gefährlich.

Schon im Jahre 1677 [9]) und später in 1684 hat Amsterdam förmlich gegen Wilhelm III. konspiriert.

Dieser selbst trat so autokratisch auf, daß man ihn oft König von Holland und wegen seiner konstitutionellen Regierung in England, Statthalter von England nannte.

Doch haben seine Zeitgenossen aus Furcht übertrieben. Die Republik ist damals nicht gestürzt, nicht „in tyrannidem“ verfallen, es hatte bloß die Partei der Oranier die Loevesteynsche Faktion des de Witt vertrieben. Spinozas Meinung über die Situation lehrt uns sein Tract. Politicus. Er schreibt die Veränderung teils der mangelhaften Einrichtung unserer Republik zu, wobei nicht bestimmt war penes quos summa esset imperii potestas: bei den allgemeinen Staaten, bei den Provinzialstaaten oder beim Statthalter; teils aber auch den oligarchischen Bestrebungen der de Witt, welche von unserer Republik förmlich und absichtlich eine Familienregierung gemacht, ja durch ihr großartiges Talent in der Tat allein regiert hatten.

Sie waren eigentlich nur Sekretäre, hatten aber allmählich das ganze Regiment an sich zu ziehen gewußt. Dies war das Unglück Hollands, sagt Spinoza (VIII, 44). Deshalb mußten sie fallen als Opfer (hostiae) derjenigen Leute, welche die Freiheit zu unterdrücken strebten, d. h. der Orangisten.

So ist es geschehen. Die de Witt wurden ermordet, und als man nach dem Morde Wilhelm III. ermahnte, die Schuldigen zu strafen, wies er dies ab, weil, wie er erklärte, die Anstifter und Gönner der Mörder sich unter den höchsten Kreisen befänden. Selbst hat er sogar dem Tichelaar einen lebenslänglichen Jahrgehalt gesichert und Jan van Banchem zum Baljuw vom Haag ernannt [10]). Aus diesem Sachverhalt erhellt, daß nicht die Volksmasse aus eigener Bewegung, sondern von unzufriedenen Regenten und Pre-

---

9) Hierfür sind Belege zu finden in den Briefen Schullers, von Professor Stein publiziert in seinem Buche: Leibniz und Spinoza 6, 1890.

10) cf. Wagenaar, Vaterlandsche Historie LIV Boek pag. 179 sqq.

digern aufgereizt, den Mord verübt; daß keine Demokraten, sondern die den de Witt feindlichen Aristokraten und der monarchistische Anhang Wilhelms III. die Veränderung herbeigeführt. Freilich hat Spinoza im ersten Augenblick, als er von dem entsetzlichen Märtyrertode seiner Freunde hörte, bloß an die Mörder gedacht und gegen sie sein „ultimi barbarorum“ geschleudert, nie aber konnte es ihm einfallen, daß es sich hier um eine demokratische Bewegung handle.

Das Gegenteil haben alle damals erwartet, nämlich die Monarchie. Wohl war der Pöbel mit der Veränderung einverstanden; — der Pöbel aber, es wird zu oft vergessen, stiftet nie eine Demokratie. Wenn er wütet und die Oberhand gewinnt, bringt er immer die Diktatur oder die Monarchie. Der Pöbel allein kann nicht regieren.

Im Jahre 1672 war aber auch nicht einen Augenblick der Pöbel maßgebend.

De Witt hatte zuviel gewollt und gewagt. Seine „adversarii potentes“, nicht die „multitudo“ haben ihn gestürzt (Tr. Pol. VIII). Spinoza war mit der Freisinnigkeit der de Witt, mit ihrem Antiklerikalismus und Anti-Monarchismus vollkommen einverstanden; ihren oligarchischen Autokratismus hat er gerügt. Durch den Fall der de Witt war, wie Spinoza und viele andere damals glaubten, die Aristokratie durch eine monarchische Regierung ersetzt, weshalb durch dieses Faktum Niemand von demokratischen Tendenzen bekehrt werden konnte.

Deshalb ist es noch immer meine Überzeugung, daß Spinoza sein günstiges Urteil über die Demokratie ebensowenig den in politicis indifferenten Kollegianten entlehnt haben kann, als er je durch den von Orangisten bewirkten Mord der de Witt zur Abänderung dieses Urteils bewogen worden ist.

In seinem Leben ließ er sich selten, in seinen Werken ließ sich der große Denker nie von Affekten leiten.

Übrigens sei hier noch bemerkt, daß, wenn er von Demokratie spricht, er nicht wie viele in unseren Tagen (s. Archiv 297) die Herrschaft der unteren Volksklassen, sondern dasjenige Regiment meinte, wobei allen Bürgern ein unmittelbarer Einfluß auf die Re-

gierung gestattet wird. Dies ist nicht, wie Prof. Menzel Seite 295 meint, ein eigenartiger, sondern der wahre Begriff der Demokratie.

Die religiöse Frage.

Herr Prof. Menzel hat nicht nur meine Äußerungen über Spinozas Staatslehre, sondern, wie gesagt, auch meine Behauptungen über dessen Verhältnis zum Christentum zu widerlegen versucht.

Dankbar bin ich für die mir dadurch gebotene Gelegenheit, auch dieser Frage jetzt näher treten zu dürfen, als dies in meinem vorigen Aufsatz geschehen konnte. Bevor ich hierzu übergehe, wünsche ich jedoch ein paar Bemerkungen auf einzelne Aussagen Prof. Menzels vorauszuschicken, um nicht die Auseinandersetzung meiner Ansichten hie und da durch Kleinigkeiten unterbrechen zu müssen.

Den Verfasser des Buches „Der alte und der neue Glaube" als positiven Christen zu bezeichnen, lag gewiß nicht in meiner Absicht, wie Prof. Menzel S. 278 vermutet. Daß Strauß selbst eingestanden, kein Christ mehr zu sein, darf doch wohl als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Wenn ich also vom Christentum gesagt habe, daß es von Konstantin dem Großen an bis David Friedrich Strauß die Kulturgeschichte beherrschte, so bezweckte ich damit, den D. F. Strauß und seine Nachfolger von dem Christentum auszuschließen. Wahrscheinlich habe ich mich hier auf Deutsch nicht gut ausgedrückt. Der geneigte Leser wird gebeten, mir als Fremden auch fernerhin etwaige sprachliche oder stilistische Ungenauigkeiten zu verzeihen.

Eine zweite Bemerkung ist, daß die geistige Entwicklungsgeschichte Spinozas unabhängig ist von der Herausgabe oder Abfertigung seiner Werke[11]). Vom Jahre 1656—1660 hat er in Amsterdam sich mit dem Judentum (inklusive Christentum), von 1660—1663 mit dem Kartesianismus auseinandergesetzt, und als er damit fertig war, begann er schon in Rynsburg sein eigenes System zu bauen. An diesem Lehrgebäude hat er im stillen

[11]) Seite 285 des Archivs.

(caute, sub rosa) von 1660—1675 gearbeitet. Indem er damit unaufhörlich beschäftigt war, hat er seinen Tractatus Theol. Pol. von 1665—1670 ausgearbeitet, um die von ihm gegründete Einleitungswissenschaft[12]) und zugleich seine Gedanken über Gewissensfreiheit und das Verhältnis der Religion zur Philosophie seinen Zeitgenossen deutlich zu machen.

Hätten sie es damals verstanden!

Eine andere Bemerkung. Seite 286 des Archivs beruft Prof. Menzel sich auf das Zeugnis van der Linde's, daß Spinoza den christlichen Glauben angenommen habe. Dieser citiert a. a. O. eine „Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk.", aber nur um hervorzuheben, wie mangelhafte Begriffe die Autoren dieser Kirchengeschichte von Spinozas Denkweise hätten.

„Der sachkundige Leser höre und staune", sagt van der Linde und citiert dann die von Herrn Menzel angeführten Worte. Staunenswert ist es jedenfalls, wie wir bald zeigen werden.

Wenn Prof. Menzel an einem anderen Orte behauptet, daß er vor der Ausgabe des Buches von Prof. Freudenthal die Bibliothek des Spinoza noch nicht hätte kenn n können, so vergißt er, daß das Buch des Herrn Servaas van Rooyen, „La Bibliothèque de Spinoza", schon 1888 erschienen ist. Ihm gebührt die Ehre, die Bücherliste zuerst publiziert zu haben.

Schließlich meint Prof. Menzel Seite 286 des Archivs, daß Oldenburg kein Kollegiant, sondern dem protestantischen Glauben in aller Strenge zugetan gewesen sei. Wenn hier kein lapsus calami stattgefunden, so ist die Aussage durchaus fehlerhaft. Der Name „Protestant" wird allen nicht katholischen und nicht-griechischen Christen beigelegt. Dazu gehörten aber die Kollegianten an erster Stelle. Sie waren Christen, indem sie an Christum glaubten; sie waren Protestanten, insoweit sie sich auf die heilige Schrift stützten (Harnack, Das Wesen des Christentums, 1900, S. 171) und mehr noch wie jede andere Sekte sich der Autorität der Kirche widersetzten. Alle diese Sekten aber haben etwas Gemeinsames, das

---

[12]) D. F. Strauß, Cornill, Einleitung in das alte Testament; Havet, le Christianium VI, Stade, Geschichte des Volkes Israël I p. 55 Anm. 1 praef. V.

sie vor dem modernen Heidentum schützt (Harnack, S. 172), und dieses moderne Heidentum, die moderne Wissenschaft und die moderne Philosophie sind von Spinoza begründet[13]).

Doch jetzt zur Sache. Es freut mich, daß Prof. Menzel mir, um das Wesen des Christentums zu erkennen, eine Autorität genannt hat, Prof. A. Harnack nämlich, auf welchen ich mich mit größerer Zuversicht berufen kann, als auf den Herrn Hof, der seines Erachtens gleichwie der Mond erst aus zweiter Hand die Sterblichen erleuchten zu können scheint. — Es kommt nämlich bei unserer Frage in erster Reihe darauf an, die rechte Vorstellung vom Wesen des Christentums zu haben, und obgleich mir dies seit dem Auftreten des D. F. Strauß ein leichtes erscheint, so hat mancher selbst noch in jetziger Zeit solch großes Interesse daran, als Christ zu erscheinen, daß es einem oft schwer wird, das historische Christentum den Leuten deutlich zu machen, weil unwillkürlich von ihnen alles angewandt wird, die entschiedensten Merkmale dieser Religion zu verwischen, um jedem gerecht werden zu können.

„Es gibt kein konservativeres und zäheres Gebilde, als eine verfaßte Religion; soll sie einer höheren Stufe weichen, so muß sie abgetan werden", sagt Harnack S. 110. Ebenso wie Paulus dies, Prof. Harnack zufolge, mit dem Judentum getan hat, hat Strauß es mit dem Christentum versucht.

Daß es nicht so schwierig ist, wie manche glauben, ein richtiges Bild des historischen Christentums zu entwerfen, verdanken wir der glücklichen Begebenheit, daß die Christen erstens schon sehr frühe einen Canon fidei in ihren heiligen Büchern zusammengebracht und zweitens ihre Metaphysik und Kosmologie mit einer geschichtlichen Tatsache unlöslich verknüpft haben (Harnack 128). Möge auch Prof. Harnack dies letztere bedauern, es war die Grundbedingung des Erfolgs der ersten Verkündigung des Christentums und ist seitdem das Fundament der Kirche geblieben. Die christliche Logoslehre hat Griechen und Heiden die Annahme des Evangeliums ermöglicht und ohne Griechen wäre das Evan-

---

[13]) Jacobi. Armand Saintes, Spinoza, le fondateur de la philosophie moderne. D. F. Strauß, Dogmatik, S. 193.

gelium nie zur Weltreligion geworden, vielleicht bis auf den heutigen Tag eine jüdische Sekte geblieben, so wie es im Anfang auch von den Römern betrachtet wurde.

Das erste Faktum jedoch, das Zusammenbringen der kanonischen Bücher, hat sogleich und für immer die christliche Gemeinschaft gegründet und ihre geschichtliche Form determiniert. Nicht ist es, wie Prof. Menzel (S. 284 des Archivs) meint, ein Zufall, daß die meisten Kollegianten die apostolischen Glaubensartikel anerkannten, denn alle glaubten sie an die Wahrheit der hl. Schrift, und bevor noch die Fälschung und Mißdeutung so weit fortgeschritten waren als im vorigen Jahrhundert, glaubten alle Christen ohne Unterschied ernstlich und aufrichtig, das Symbolum Apostolicum in der Bibel wiederzufinden.

Dies ist von allen, überall und zu jeder Zeit als das Fundament ihres Glaubens betrachtet — man nannte es einfach „der Glaube" —, und darauf wurden sie getauft[14]).

Ferner hat anerkanntermaßen Paulus, der große Heidenapostel, Christus zum Mittelpunkt seiner Predigt gemacht. Daß Christus für unsere Sünden gestorben und daß er am dritten Tage wieder auferweckt sei, war der Hauptinhalt seiner Predigt (1. Kor. XV).

Dies wird von Harnack (S. 97 und 98) sowohl als von Strauß und Baur angenommen. Auch Johan Bredenburg findet den kurzen Inhalt des christlichen Glaubens, Matth. XVI, 16, 18; Act. II, 36; VIII, 37; X, 38—42; Joh. XX, 31. — Die ganze Dogmengeschichte dreht sich um die richtige Auffassung der Persönlichkeit Jesu; es gibt zwei Gegner, die sich immer boxen, das sind die Arianer und die Orthodoxen, und das vornehmste Sakrament, das heilige Abendmahl (die Messe), verkündigt die große geschichtlich-metaphysische Bedeutung seines Todes und seiner Auferstehung. Annus Domini ist Annus Salutis. In diesem Zeitpunkte fließen das Ewige und das Zeitliche zusammen. Hier hat die Geschichte des Kosmos, nach der christlichen Auffassung, ihren definitiven Wendepunkt:

[14]) cf. Die Bekenntnisschriften der vier christlichen Hauptkirchen. Lessing, Nötige Antwort u. s. w. Strauß, Der alte und der neue Glaube, S. 12 ff. Hagenbach, Vorlesungen über die ältere Kirchengeschichte I, 293.

Anno 754 U. C. — Über alle Dramen Hindostans und Griechenlands steht bedeutungsvoll das welthistorische Drama Golgothas.

Demzufolge hängt aber auch der christliche Glaube unlöslich mit seiner geschichtlichen Basis zusammen. Wer diese leugnet, ist kein Christ, und als Strauß daher in seinem Leben Jesu diese Hauptsache als ungeschichtlich erwies, ist damit das Christentum für diejenigen, welche den Strauß maßgebend erachten, gefallen.

„Wenn Christus nicht auferstanden", sagt Paulus im 15. Korintherbrief v. 14ff., „so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich."

„Hoc resurrectionis articulo tota Religio Christiana ejusque veritas nititur, eaque sublata Christi Jesu missio ac Doctrina coelestis collabascit" sagt Oldenburg.

„Der Herr ist wirklich auferstanden", ist noch immer unter orthodoxen Christen das beste Schibboleth.

Auch Bredenburg erkennt dies Seite 34 seiner Enervatio Tr. Theol. Pol.

Die Kirche hat sich zu jeder Zeit hauptsächlich um die Christologie bekümmert.

Prof. Harnack scheint dies Seite 79 einigermaßen zu bedauern, kann aber nicht umhin, es anzuerkennen. Wenn wir ihn aber weiter fragen, was wir jetzt davon zu halten haben, läßt er uns leider im Stich. Er meint nämlich, Jesus habe gewollt, dieser Punkt solle stets geheimnisvoll bleiben und sagt deshalb Seite 81: „Hier hat alle Forschung stille zu halten". Und so sind wir denn, sehr zu unserem Bedauern, gerade bei der Christusfrage, der Frage nach der exceptionellen Gottessohnschaft Christi, welche doch eigentlich die Hauptfrage des Christentums ist, genötigt, unseren bisherigen Mentor zu verlassen und uns der Leitung unserer Beatrice zu übergeben. Etwas können wir aber noch von ihm über diesen Gegenstand vernehmen. Die Auferstehungstatsache im christlich-historischen Sinne läßt Prof. Harnack einfach dahingestellt (S. 102), eines steht ihm aber fest, „daß von diesem Grabe her der unzerstörbare Glaube an die Überwindung des Todes und an ein ewiges Leben seinen Ursprung genommen". Wenn nun hier die Auferstehung nicht im spezifisch-christlichen Sinne aufzufassen ist, kann man diese Be-

hauptung nicht zugeben. Die Pharisäer, die Zoroastrier und die meisten Heiden glaubten an ein Fortleben nach dem Tode, und daß dieser Glaube andererseits nicht unzerstörbar sei, lehren uns viele Moderne. Die oben zitierte Aussage kann also allein richtig angewendet werden bei denen, „wo dieser Glaube verknüpft ist mit der Überzeugung, daß Jesus Christus durch den Tod hindurchgedrungen“, wie Prof. Harnack am Ende der Seite 102 sich ausspricht. Diese Auferstehung aber, für alle Orthodoxen von Paulus bis auf den heutigen Tag der letzte Grund ihres Glaubens (Harnack S. 102), hat Spinoza, ebenso wie die spezifische Gottessohnschaft, geleugnet. Das erste Dogma im 78., das zweite im 73. Briefe. Er hat beides nicht geglaubt, wie die Kollegianten[15]) und alle Christen; er hat es nicht dahingestellt wie Prof. Harnack; er hat es geleugnet. „An eadem Christianis placitura essent“, ließ er anderen zu beurteilen übrig (73. Brief am Ende).

Aber nicht bloß verneinend, — das war seine Gewohnheit nicht, — auch positiv sprach er sich offen dahin aus, daß er ganz anders von Gott lehrte wie die christlichen Theologen.

Und solches nicht nur in seiner letzten Zeit, wie Prof. Menzel (287) meint, sondern bereits zur Zeit seines Aufenthalts in Rynsburg. Das Ende des 6. Briefes haben seine Freunde bei der ersten Ausgabe seiner Werke nicht abgedruckt, ist uns aber glücklich handschriftlich bewahrt geblieben. Darin schreibt Spinoza, „quod multa Attributa quae Deo tribuuntur, tamquam creaturas considerat et contra alia attributa Dei esse contendit“, was genau stimmt mit dem 7. Kap. des Tractatus Brevis, wo er den Peripatetici, und damit meint er die Theologen seiner Zeit, Unkenntnis der Eigenschaften Gottes vorwirft. Er meinte, daß Denken und Ausdehnung Attribute Gottes wären. Damit aber ärgerte er die meisten Christen, welche, wie so viele alte Heiden und die Juden, einen außerweltlichen Gott lehrten, Deum transeuntem non immanentem.

Man faßte dies so auf, als ob er lehrte, daß Gott und Stoff einerlei wären; so tat auch Bredenburg in seiner Enervatio. — Dagegen hat er sich in seinem Briefe an Oldenburg verteidigt,

---

[15]) Jarig Jelles, Geloofsbelydenis, blz. 96. Bredenburg, Enervatio, pag. 35.

weil er keinen toten Stoff anerkannte; allein ohne Zweifel lehrte er die Alleinheitslehre oder Deus sive Natura, und unterschied sich dadurch spezifisch von jeder christlichen Doktrin. Selbst sagt er, daß er die von ihm erkannten Eigenschaften Gottes nie in der Bibel gefunden hätte.

Er glaubt nicht, daß die Welt geschaffen und die Seele unsterblich sei; er glaubt nicht an Teufel und Sünde und daß diese Welt vom Übel; wohl aber an Gottes Offenbarung in Allem, was wirklich da ist. Deshalb ist ihm das Leben keine meditatio mortis sed vitae; meint er, daß man seine Seligkeit nicht mit Furcht und Zittern zu erwerben, sondern nur das Gute zu tun und sich zu freuen habe, und schließlich von der Welt alles genießen könne, was dem geistlichen Leben keinen Abbruch tue, quia melior pars nostri intellectus.

Gott eins mit der Natur; der Mensch ein modus, keine substantia; und fröhliche Lebenslust, Lebensweisheit; in diesen Stücken stand er sowohl der Bibel wie dem praktischen Christentum entschieden gegenüber.

Wer also nicht den Unterschied als keinen zu setzen vermag, muß einsehen, daß Spinoza kein Christ war. Zu seiner Zeit waren auch die meisten davon überzeugt.

Bredenburg selbst sprach es offen aus, daß Spinoza's Lehre sich mit der christlichen Religion nicht vereinigen ließe. Er glaubte aber, und solche Leute gibts auch jetzt noch die Menge, daß man etwas sogar geometrisch beweisen könne, und dennoch das Gegenteil behaupten, wenn es nur in der hl. Schrift gelehrt wurde. Die Bredenburge unserer Zeit fühlen wohl oft den Widerspruch, wagen es aber nicht, ihn so öffentlich und treuherzig zu gestehen.

Hier begegnen uns die praejudicia, die superstitio, wie Spinoza sie nennt, unter deren Banne die größten Geister von Konstantin bis Strauß (sapienti sat) lebten, weil man „die einzelnen, die was davon erkannt, die töricht gnug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl und Hoffen offenbarten, von je gekreuzigt und verbrannt“.

Bredenburg glaubte wohl nicht quia, sondern quamvis absurdum. Den Widerspruch leugnete er nicht.

Wie viele aber haben sich bemüht, den Spinoza christlich zu deuten! Deurhof, Meyer und Jelles[16]) versuchten es zuerst, bald folgten Leenhof und von Hattem[17]); noch später sogar Ypey und Dermobt, die oben schon zitierten Geschichtschreiber der niederländischen Kirche. — Die meisten von ihnen sind kirchlich verurteilt, und dieses Faktum ist, wie Prof. Menzel Seite 289 richtig bemerkt, nicht ganz ohne Bedeutung.

Arminianer, Coccejaner u. s. w. wurden als heterodox verurteilt, Socinianern streng gewehrt, Spinoza aber wurde für gefährlicher gehalten als alle Socinianer zusammengenommen.

Aber auch, wenn dies derzeit nicht eingesehen und ausgesprochen wäre, würde die Tatsache, daß einige tiefreligiöse Männer die Lehre Spinozas mit der christlichen Dogmatik zu vereinigen gestrebt, mich ganz unbehelligt lassen in meiner Stellung, daß der spinozistische Pantheismus und der christliche Dualismus (siehe Harnack S. 94, 2) unvereinbar sind.

Abgesehen aber vom Inhalt, bleibt immer unlöslich der formelle Unterschied, daß alle christlichen Spinozisten sich am Ende stützen auf das Zeugnis der hl. Schrift; Spinoza dagegen auf die natürliche Vernunft (siehe den 36. Brief). Hier steht Autoritätsglaube gegenüber Individualismus. Nulla est Religio quae non Dei verbo saltem in specie nitatur, war stets das Leitmotiv aller christlichen Philosophie. L. Meyer selber sagte in dem Prologus seiner Philosophia S. Scripturae Interpres, libros Veteris et Novi Testamenti esse infallibile Dei Opt. Max. Verbum.

Autoritätsglaube ist das Christentum jedenfalls. Ob wir dem Papste oder der hl. Schrift glauben, bleibt sich erstens in der Form, zweitens aber auch im Wesen der Sache gleich.

---

[16]) Siehe die Einleitung der Opera Posthuma.

[17]) S. 290 des Archivs verwechselt Prof. Menzel Koerbach, Cuffeler und Wyermars, echte Spinozisten, mit Deurhof, Bekker, Leenhof u. s. w., die so wie manche Modernen Spinozismus und Christentum zu vereinigen versuchten. Auch Dr. Hylkema folgt dieser letzten Methode in seinen jetzt erschienenen „Reformateurs“.

Denn ... am Ende ist es doch nur die Kirche, die der hl. Schrift ihre Sanktion gegeben hat. Wie sich das zugetragen, kann man am besten ersehen aus der Historia critica deteris Testamenti oder der Geschichte der endgültigen Verfassung des alten Testaments, so wie Spinoza solches beschrieben hat im Tr. Theol. Pol. Zu guter Letzt ist für das alte wie für das neue Testament der Pharisäer und der Priester Urteil maßgebend gewesen. Augustinus sagt mit Recht: Evangelio non crederem, nisi me moveret Ecclesiae Auctoritas. Diese Authoritas ist älter und steht über der hl. Schrift. Im Grunde ist denn auch der formelle Unterschied zwischen römisch-katholischen Christen und „Onroomschen“ oder Protestanten dieser, daß die ersteren die Autorität der Kirche bis zum heutigen Tage, die letzteren bloß bis zum Konzilium von Hippo (393) anerkennen.

Seitdem bleibt freilich bei den Protestanten das Recht zum Interpretieren jedem einzelnen gewahrt. Weil es aber schon bei der Feststellung des Kanons (393) einen christlich-katholischen Glauben gegeben und die Schriften (Biblia[18]) von diesem Gesichtspunkte (Norm) aus zu einem Kanon versammelt sind, d. h. insofern sie für diesen katholischen Glauben maßgebend sein könnten; so ist a priori vorauszusetzen, daß der gesunde Menschenverstand aus gesagten Schriften keine andere als die christlich-katholische Wahrheit zu schöpfen im stande sei.

Freilich ist nicht zu leugnen, daß in späterer Zeit jeder in diesen Büchern sein Dogma gesucht und gefunden[19]); freilich hat selbst die Kirche jedesmal von neuem sich bestrebt, neue Begriffe kirchlich zu verwerten; — man hat sogar Darwinismus, Evolutionismus und Marxismus christlich zu verwenden gesucht .... das alles gehört aber schwerlich zur Geschichte des menschlichen Denkens; Spinoza würde hier an eine historia imaginationis und fabulae gedacht haben. Es sind Zustände, die nicht zur Physiologie, sondern zur Pathologie des menschlichen Geistes gehören. Wenn man also auch Spinoza christlich zu begreifen versucht, muß dies nichtsdestoweniger als ein logischer Fehler verurteilt werden.

---

[18]) Jetzt sehr ungenau meistens als Singulare verstanden.

[19]) Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque invenit ac pariter dogmata quisque sua.

Seinen Zeitgenossen, d. h. der großen Mehrheit, schien Spinoza mit Recht antichristlich zu sein[20]). Daneben gab es bloß einzelne, die ihn verstanden und ihm folgten, und eine kleine Anzahl, die es versuchten, ihre eigene christliche Überzeugung mit seinen pantheistischen Lehren in Einklang zu bringen.

Die Stellung Spinozas zum Christentum wurde also schon von seinen Zeitgenossen richtig erfaßt. Aber auch wenn dies nicht der Fall gewesen, wir wiederholen es absichtlich, wenn auch einige Zeit, so wie sich das bisweilen in der Geschichte ereignet, alle gemeint hätten, daß Spinozismus und Christentum vereinbar seien, selbst dann noch würde dies für unsere Frage, ob beide vereinbar sind, keine Bedenken haben. Es kommt hier nicht darauf an (wie Prof. Menzel S. 290 dieses Archivs meint), wie die Leute damals darüber gedacht, sondern wie wir jetzt darüber zu denken haben.

Wenn wir also alles zusammenfassen, so müssen wir (mit der Mehrzahl seiner Zeitgenossen) dem Spinozismus einen antichristlichen Charakter beilegen. Deshalb schalten ihn die Christen seiner Zeit denn auch einen Atheisten. Ihnen galt nämlich die transzendente, übernatürliche Gottesidee für die einzig mögliche und deshalb nannten sie jeden, der sich damit nicht vereinigen konnte, einen Gottesleugner. So weit gehen wir nicht, weil unseres Erachtens die spinozistische Gottesidee wohl in specie, nicht aber in genere von jeder anderen abweicht, indem auch Spinoza in seinem Ens absolute infinitum (Def. VI. Partis I. Eth.) nichts anderes bezweckt, als die Erkennung und Erkenntnis dessen, was Anselm in seinem frommen Gebete definiert als „id quo majus cogitari nequit". Wir brauchen Spinoza keinen Atheus[21]) zu nennen, wenngleich die Christen es taten; wer höher steht, kann besser urteilen und schätzen.

Christen und Spinozisten erkennen Beide Gott an, legen ihm

---

[20]) Siehe Leo Bäck, Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland. Berlin, Mayer u. Müller, 1895. v. d. Linde, Spinoza S. 147 u. 148. Martin, Histoire de France. Tome XIV, 272.

[21]) Athei sind unseres Erachtens nur die Subjektivisten, die Agnostici und die Egoisten. —

aber ganz verschiedene Eigenschaften bei, sowie Spinoza gleich von Anfang an gesehen und ausgesprochen.

Ebenso wie in unserem vorigen Aufsatze haben wir hier den Spinozismus gefaßt, wie er sich in der Ethik und den Briefen vorfindet. Sollte aber nicht — so wird man einwenden — wie in der politischen Frage auch hier der Theol. Pol. Tr. in Betracht gezogen werden müssen?

Und ist dieser wenigstens nicht christlich zu deuten?

Die geschichtliche Tatsache, daß einige tiefreligiöse Männer es versucht haben, den Spinozismus mit dem Christentum in Einklang zu bringen[22]), hat für uns bloß die Bedeutung eines bei jedem Glauben vorkommenden Irrtums; der Briefwechsel mit Oldenburg[23]) endet bei dem Punkte, wo Spinoza sich entschieden ungläubig erklärt über das, was Oldenburg selbst die Hauptsache des Christentums genannt; einfacher kann ja unsere Frage nicht gelöst werden, als in diesen beiden letzten Briefen geschehen ist. Es bleibt aber noch die Frage[24]), ob denn der Theol. Pol. Tr. nicht christlich zu fassen wäre, wodurch alsdann nicht nur die Evolutions- und Milieu-Theorie, sondern vielleicht für überzeugte Spinozisten noch das Christentum zu retten wäre. Um diese letzte Frage zu erörtern, müssen wir die Bedeutung des Theol. Pol. Tr. verstehen, und dazu erst die Zeit wann, und die Umstände, unter welchen er entstanden, feststellen.

Über die Zeit des Entstehens unseres Traktats hat man in verschiedener Weise geurteilt (siehe Avenarius und Menzel S. 285). Meines Erachtens kann man darüber völlig ins Reine kommen. Fest steht, daß die Schrift am Ende des Jahres 1669 fertig war, denn schon im März 1670 wird die Ausgabe in holländischen Briefen erwähnt. Anno 1670 erschien sie und dies traf zusammen mit Spinozas Auszug aus Voorburg nach dem Haag, was nicht ohne Bedeutung ist, wie sich bald zeigen wird. Den ältesten Berichten zufolge[25]) hat Spinoza schon 1660 eine Historia scripturae geschrieben und den

---

[22]) Archiv S. 289.
[23]) Archiv S. 286.
[24]) Archiv S. 284.
[25]) Bayle s. v. Spinoza, 1702; van Til, 1710, siehe Freudenthal, Lebensgeschichte Spinozas S. 237; de Murr, 1757, Annotationes pag. 12.

Rabbinern handschriftlich überreicht zur Rechtfertigung seines Abfalls von der Synagoge. Dem 29. Briefe an Oldenburg entnehmen wir aber, daß er erst anno 1665 sich vorgenommen, diese Apologie zu einem selbständigen Werke umzuarbeiten, indem die ganze Tendenz, besonders der politische Teil des Traktats, die letzten Worte der Einleitung sowie des ganzen Werkes und die Zeitumstände uns Veranlassung geben, dessen endgültige Gestaltung noch ein paar Jahre später zu setzen und folgenderweise zu erklären.

Jan de Witt meinte, wie Spinoza, daß Ahron dem Moses untergeordnet sein müßte. Daher scheute er sich nicht, wo es not tat, pacis rei publicas causa die Theologen zu maßregeln. So erschien dem 30. September des Jahres 1656 ein „Placcaet", wobei den Theologen an den Universitäten verboten wurde, sich mit der Philosophie, und den Philosophen sich mit der Theologie zu beschäftigen. Auf Holländisch: Ordre jegens de vermenginge van de Theologie met de Philosophie.

Der Kartesianismus hatte nämlich ganz Leiden in Verwirrung und Aufregung gebracht; die Theologen hatten dessen Philospohie statt der des Aristoteles receptus akzeptiert, und durch diese Neuigkeit die ganze Kirche beunruhigt, welche ja aus Leiden ihre Prediger empfing.

Mit dem Kraftworte dieses Placcaets war aber der Sturm bei weitem nicht beschwichtigt. Die kartesianisch-theologische Fakultät wollte dem Wunsch der Kirchen und Synoden, — die Gläubigen der Universität nicht nachgeben. Im ganzen Lande, von Zeeland bis Friesland, wurde die große Frage, ob Aristoteles oder Descartes, und dazu alsbald die prinzipielle, ob die Vernunft überhaupt die hl. Schrift zu interpretieren habe, mit Leidenschaft behandelt. In Zeeland entschied man sich zuletzt dahin, daß die Schrift „per se" interpretiert werden müsse; daß sogar die Notae Marginales der Staaten-Übersetzung Autorität besäßen; während die Coccejaner und Kartesianer mehr und mehr der freieren Denkweise huldigten.

Ein Ereignis in diesem damals überaus wichtigen Streite, erst in 1676 und 1677 von Willem III. gewaltsam beendet[26]), war die

[26]) Als die Hauptagitatoren van der Waayen in Zeeland und Heidanus in Leiden abgesetzt, der erste von ihnen sogar verbannt wurde.

Erscheinung im Jahre 1666 des Buches Philosophia S. Scripturae Interpres, das offenkundig dem Placcaete vom Jahre 1656 widersprach. Es wurde im Jahre 1667 übersetzt und sogleich verboten, indem Heidanus und Coccejus (beide Kartesianer) im Jahre 1668 amtlich ersucht wurden, es zu widerlegen. In demselben Jahre gaben auch der geehrte L. v. Wolzogen und L. Velthusius aus Utrecht ihre Meinung darüber ab[27]), wovon der erste bald allgemein in den Verdacht geriet, selber dem System des L. Meyer zu huldigen, der zweite sich anstrengte zu beweisen, daß er das Buch nicht geschrieben.

Wohl 20 Schriften wurden wider Wolzogens verdächtige Refutatio herausgegeben; und so war eben im Jahre 1669 der Streit über das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in Holland geradezu eine brennende Tagesfrage geworden. Spinoza lebte darin. — Er kannte die Literatur. Die beiden Schriften von Wolzogen und Velthusius, die den Sturm erregt hatten, findet man in seiner Büchersammlung. Philosophisch war er überzeugt, daß die Religion (fides) von der Philosophie getrennt werden müßte; die Frage selbst war ihm schon längst eine alte bekannte, weil sie in der jüdischen Literatur schon Jahrhunderte früher untersucht und beurteilt worden war; von seinem Standpunkte aus hoffte er beide Parteien befriedigen zu können, und stand dabei ganz auf der Seite der staatlichen Autorität, der er vollkommen Recht über kirchliche Angelegenheiten zuerkannte.

Und so hat er dann zweifelsohne mit Vorkenntnis von Mr. Jan[28]) den Regenten ihr Recht zur Abfertigung der Befehlsschrift vom Jahre 1656 bewiesen, und der gelehrten Welt die philosophische Lösung der Frage gegeben. Für Laien war das Buch nicht bestimmt. Er bat jeden, der nicht Philosoph war, es ungelesen zu lassen, sowie er im kurzen Traktate seinen Freunden anempfiehlt, seine Prinzipien keinem mitzuteilen, der nicht dafür empfänglich sei. —

Auch die Behörde, d. h. Jan de Witt und seine Freunde,

---

[27]) In den beiden Schriften: De Scripturarum Interprete und De Usu rationis in rebus theologicis.

[28]) Siehe Freudenthal, Lebensgeschichte S. 194 und die letzten Worte des Buches.

wünschten es nicht zur Kenntnis des Publikums zu bringen[29]), und so hat man es denn auch, so lange er lebte, nicht übersetzt. Bekanntlich aber ist es gleich nach seinem Tode ins Französische (von Lucas?) und erst im Jahre 1693 und 1694 ins Holländische übersetzt worden.

Wenn wir das Buch so betrachten, ist uns seine Entstehung aus den Zeitverhältnissen und der Kirchengeschichte Hollands völlig erklärt. Mit Sympathie begrüßte Jan de Witt die darin verteidigte Hegemonie des Staates über die Kirche. So allein läßt es sich erklären, daß dies Buch damals von allen Synoden als „gotteslästerlich" verurteilt, durch den mächtigen Schutz der liberalen Aristokraten, ohngeachtet des entsetzlichen kirchlichen Lärms vier Jahre ungeahndet geblieben. Der Tract. Theol. Pol. ist ohne Zweifel mit völliger Approbation von Jan de Witt c. s. herausgegeben. —

In theologischer Hinsicht machte es einen sonderbaren Eindruck.

Die Exegese und die Konklusion des ganzen Werkes war ganz nach dem Sinne der Orthodoxen und gegen Meyer und die Kartesianer gerichtet[30]). — Wir glauben selbst, daß hieraus sowohl die Abbrechung der Korrespondenz von Meyer mit Spinoza und dessen spätere Zögerung bei der Herausgabe der Posthuma als auch die allgemeine Feindschaft zu erklären ist, welche Spinoza in 1675 von den „Stolidi Cartesiani" erfuhr, als er seine Ethica herauszugeben im Begriffe war. Die Motive aber, der philosophische Hintergrund, machten das Buch für alle Christen von Bredenburg bis Voetius zu einem liber pestilentissimus.

Es ergab sich, daß Spinoza die hl. Schrift ebenso wie die Orthodoxen interpretierte, aber den so erworbenen Inhalt als unbegreiflich verwarf, so wie aus seiner Kritik an Maimonides deutlich hervorgeht.

Ihm zufolge lehrt uns die Schrift unwidersprechlich (Kap. XIV § 25) existere Deum summe justum et misericordem; selbst aber meint er Kap. IV § 30 daß justitia et misericordia solius humanae

---

[29]) Siehe Spinozas Brief an J. J. A° 167.

[30]) Siehe den 42. und 43. Brief.

naturae esse attributa et a natura divina prorsus removenda. Aus dem Kap. XIV § 28 erhellt, was Spinoza vom Wesen des Christentums hielt, und somit folgt aus dem Kap. IV § 30, daß er selbst sich nicht zum Christentum bekannte. Er glaubt die revelatio als von der höchsten Wichtigkeit für die meisten Menschen erkennen zu müssen, weil sie sich selbst zu regieren nicht im stande seien; erklärt aber zugleich von der revelatio nichts begreifen zu können und seiner eigenen Vernunft den Vorzug geben zu müssen.

Er liest im neuen Testamente alles, was auch die gläubigen Christen darin lasen, sagt aber dabei I. § 7, daß er die Schrift bloß aus der Schrift erklären will, und behält sich vor, dasjenige, was die Schrift lehrt, dem Urteil seiner Vernunft zu unterwerfen.

Die Rationalisten seiner und unserer Tage hat er bekämpft mit der einzig richtigen, der wahrhaft historischen Methode, die Schriften selbst sagen zu lassen, was sie wollen, und nicht hineinzulegen, was jedem gefällt.

Dabei war er so ehrlich und unbefangen wie nur möglich. So lange es einigermaßen anging, suchte er alles Wunderbare und Übernatürliche aus der fremden Sprache, aus Redensarten, aus entstellten Handschriften oder aus unserer mangelhaften Kenntnis der damaligen Zustände zu erklären.

Wenn aber dennoch ein vernunftwidriger Sinn sich ergab, so grübelte er darüber nicht weiter, sondern vermaß sich offen, diesen Sinn zu leugnen.

In den beiden ersten Kapiteln einerseits und dem sechsten des Traktats andrerseits wird von dieser echt objektiven Auslegungsweise ein glänzendes Beispiel gegeben. Die Prophezeiung wird, soweit möglich, aus den Propheten selbst erklärt; die Wunder aber werden geradezu geleugnet.

Um die Bedeutung des Traktats zu verstehen, lese man: I. 3, 6, 7 u. 44, II. 1, IV. 20, VI. 51, 66, XIV. 20, XV. 8, 25, 39.

Spinoza hat sich deutlich genug selbst darüber ausgesprochen, weil er aber bis heute noch so oft mißverstanden wird, sei es mir erlaubt, die vornehmsten Schwierigkeiten zum Schlusse etwas näher zu betrachten. Spinoza meint, daß alle Menschen selig werden können, wenn sie nur die wahren vitae dogmata, justitia et caritas als

Gesetze annehmen und betrachten; ob sie solches tun ex arbitrii libertate vel ex necessitate divini decreti Kap. XIV, 28 sqq.; aus Gründen der Vernunft oder auf Befehl Gottes bleibt sich gleich.

Ohne Dogmata leben zu können, wie man jetzt wohl sich einbildet, wurde damals nicht für möglich erachtet; auch nicht von den Kollegianten, wie Prof. Menzel S. 288 meint. Es fragte sich nur, ob man den dogmata fidei oder rationis sich fügen wollte. Die meisten, die Menge muß sich dem Gottesdienst ergeben; einzelnen nur ist es erlaubt, sich der Philosophie zu widmen und das Leben des freien Mannes zu führen. Zwischen diesen beiden aber muß gewählt werden.

Wer nicht vermag, sich ganz von der Vernunft leiten zu lassen, muß dem göttlichen Gesetze gehorchen. Eins aber ist verpönt: nie darf man cum ratione insanire, sagt Spinoza.

Mitleid und Reue [31]) sind philosophisch abzuweisen; will man sich aber nicht von der Vernunft leiten lassen, dann sind sie durchaus nicht zu verwerfen. Man vergleiche Eth. IV. 50 und 54.

Desgleichen mit der religio. Summum bonum ist es, als freier Mann zu leben; wer das nicht kann, muß sich von Gott und an Gott gebunden und verpflichtet fühlen (religiosum nefas, religentem esse oportet).

Dazu dient dann die „Religion civile“, von Spinoza im XIV. Kapitel des Theol. Pol. auseinandergesetzt, im Tract. Pol. den Regenten geradezu empfohlen.

Ohne Philosophie und ohne Gottesdienst zu leben, führt zum Verderben. Wie gesagt, eins muß man wählen. — Man nehme ruhig den Glauben an; daß man aber die dogmata pia des 14. Hauptstücks nie als vera zu betrachten, d. h. philosophice zu erklären hat oder im stande sei, wird jedem einleuchten, der die Kapitel 3, 4, 5 u. 6 des Theol. Pol. Tract. mit Andacht gelesen hat. —

Wie dennoch Herr van der Linde und Prof. Menzel sich wundern können, daß die von Spinoza im XIV. Kapitel empfohlenen religio catholica (seine religion civile) nicht mit seiner Ethik zu reimen sei, bleibt unbegreiflich.

---

[31]) Archiv S. 285.

Was Spinoza am Ende der Ethik sagt von dem schwierigen Wege, worauf die beatitudo philosophica zu finden, sagt er auch am Ende des Kapitel XV. des Tract. Theol. Pol.; wir müßten beinahe auf das Heil aller Menschen verzichten, wenn wir die Revelatio nicht hätten.

Bloß vom praktisch-sittlichen Standpunkt aus will er die Schrift beurteilt, gewürdigt und angenommen wissen. — Propheten und Aposteln muß man gehorchen (das ist die obedientia), weil man von der Nützlichkeit ihrer Gebote moralisch überzeugt ist, auch wenn man von ihren Dogmata nichts zu begreifen im stande sei. — Spinoza hatte diese zu begreifen selber vergeblich versucht.

Die Wahrheit, die wirkliche Gotteserkenntnis aber, ist nicht bei ihnen, sondern bei der Philosophie zu suchen.

Die Gemeinschaft aller Gläubigen, die fides catholica, sucht Spinoza anders zu formulieren, als die Kirche es getan; er hat dabei (Kapitel XIII und XIV) den Jeremias und Jakobus zusammengenommen, den Paulus aber zu sehr außer acht gelassen, um sein Symbolum christlich nennen zu können.

Er wollte damit bloß andeuten, welcher allgemein gültige religiöse Glaube aus der hl. Schrift zu definieren sei, versicherte aber wiederholt, daß dieser Glaube mit der Philosophie nicht zu vereinigen sei. — Dies zu beweisen ist ja der Hauptzweck des Traktats.

Was er also allen Gläubigen, qua tales, anempfiehlt, ist selbstverständlich mit seiner Ethica nicht zu reimen.

Den kurzen Sinn des Ganzen hat er in der 36. Annotatio auf den Tract. Theol. Pol. ausgesprochen, wo er sagt, daß jeder, der sich von der Vernunft leiten läßt, Gott wohl lieben, aber nicht dienen kann, weil unsere Vernunft die göttlichen Gesetze nicht länger als Gesetze betrachtet, sobald wir sie als ewige Wahrheit durchschauen. So lange man diese dagegen nicht begreift, muß man Gott als einem Fürsten oder Gesetzgeber dienen.

Der Theologie hat Spinoza in seinem Traktate den richtigen Weg gezeigt, um mit Übergehung allerlei unnützer Fragen, aus der Schrift das einfachste Glaubensbekenntnis und die beste Moral zu schöpfen, aber zugleich seiner, d. h. nach seiner Überzeugung, der Philosophie ihr eigenes Dominium gewahrt und umschrieben,

um ihr die göttliche Freiheit zu sichern, welche ihr par droit de naissance gebührt. Hätte man damals, sei es auf Gutachten der General-Staaten, sei es rationis dictamine diesen Weg befolgt, so wären die frommen Gemüter weder mit allerlei naturhistorischen Streitigkeiten. noch mit absolut unpraktischer Bibelkritik belästigt und beleidigt, verbittert und doch nicht verbessert worden, — und wäre ihrerseits die Philosophie vorurteilsfreier geblieben, als dies am Schluß des 18. und beim Anfange des 19. Jahrhunderts der Fall gewesen; dann wäre das odium theologicum vielleicht aus Blutarmut verkommen, in den Orkus versunken, aus dem es zur unseligen Stunde auf dieser Welt erschien.

Die Gotteserkenntnis der Philosophen verabscheut dieses Ungeheuer nicht weniger als die Gottesfurcht der Gläubigen es verurteilt.

Es ist nichts anderes als die unselige Verknüpfung des Glaubens mit der Philosophie, die von jeher zu allen diesen Streitigkeiten Veranlassung gegeben. Wenn es nicht hieße nomina sunt odiosa, so wären davon in Holland, vielleicht auch wohl in Deutschland, noch heute Beispiele zu geben. Die Frömmigkeit hat nichts mit der Philosophie, und diese nichts mit der Frömmigkeit zu schaffen. Man lasse doch einen jeden nach seiner Façon selig werden. —

Die Kollegianten und alle Christen glaubten, daß in der hl. Schrift die Wahrheit gegeben sei. Spinoza hat versucht, für sie alle eine fides catholica daraus zu konzipieren, in welcher sie sich vereinigen konnten. —

Dabei aber hat er wiederholt zu erkennen gegeben, daß dieser Glaube nicht die Wahrheit sein konnte.

Es ist daher ungerechtfertigt, seiner Ethica gegenüber seine Theologia im Tract. Theol. Pol. auszuspielen.

Nicht nur der Politicus, auch der Theologo-Politicus sind in unserer Zeit näherer Betrachtung wert. Man ist aus christlichem Idealismus in politicis dem Hugo de Groot mehr gefolgt als Spinoza, und hat in der Bibelkritik Richard Simon dem Spinoza vorgezogen. Es ist an der Zeit, dieses Urteil zu revidieren.

Renan hat gesagt: wer eine Religion verstehen will, muß nicht mehr daran glauben. Bis jetzt haben noch wenig Theologen diesen Standpunkt eingenommen, und deshalb ist Spinozas Verhältnis

zum Christentum so oft unrichtig beurteilt worden. Strauß hat ihn verstanden.

Für viele ist die Frage: ob Philosophie oder Glaube, noch nicht erledigt. — Spinoza hat diese zur Klarheit gebracht. In seiner Ethik hat er bewiesen, daß Philosophie ohne Offenbarung möglich, in seinem Tractatus Theol. Pol., daß der Glaube sehr gut der Philosophie entbehren kann.

Hoffentlich ist es mir gelungen, durch vorstehende Charakteristik und Entstehungsgeschichte unseres Traktats das Verständnis desselben zu fördern und die vermeintlichen Widersprüche zu heben. —

XVI.

„Naiv“ und „Sentimentalisch“ — „Klassisch“ und „Romantisch“.

(Eine historisch-kritische Parallele).

Von

Bruno Bauch in Charlottenburg.

„Die Schlegel“, sagt Goethe[1]), „ergriffen die Idee und trieben sie weiter, so daß sie sich denn jetzt über die ganze Welt ausgedehnt hat, und nun jedermann von Klassizismus und Romantizismus redet, woran vor 50 Jahren niemand dachte.“

Um welche „Idee“ es sich dabei handelt, das wird aus dem Ausspruche Goethes selbst klar; es ist eben die Idee der Gegenüberstellung, der prinzipiellen Unterscheidung von Klassizismus und Romantizismus. Es bleibt diesem Ausspruche nur noch hinzuzufügen, daß Goethe mit dieser Gegenüberstellung zugleich noch eine andere in Eins setzte: die des Naiven und Sentimentalischen, die Schiller in seiner Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ herausgearbeitet hatte, daß also Goethe in seinem großen Freunde den eigentlichen Urheber jener Unterscheidung sieht, an die vor „fünfzig Jahren niemand dachte“ — versteht sich 50 Jahre, bevor er diesen Ausspruch tat.

Der Sinn dieser Unterscheidung wurde allerdings im Laufe der Zeit mannigfach verdreht und verschroben. Und Goethe selbst mußte noch Zeuge dieser Verschiebung und Verschiefung werden. Glaubten doch gerade jene Schlegel romantisch zu sein, weil sie sich Romantiker genannt wußten. Ja es ist, als ob Goethe mit

[1]) In seinen Gesprächen mit Eckermann.

ihrem „Weitertreiben der Idee“ nicht bloß die lokale Ausbreitung „über die ganze Welt“ meinte, sondern als ob aus diesen Worten auch der Vorwurf des begrifflichen Weitertreibens, d. h. der Begriffsverschiebung und zwar der unerlaubten, unrechtmäßigen Begriffsverschiebung vernommen werden sollte. Denn wollten die Romantiker den Anspruch auf den Namen des romantischen Dichters machen, so mußten sie diesen doch schon in erheblicher Weise anders fassen, wie Schiller das Wesen des sentimentalischen Dichters gefaßt hatte.

Mag immerhin die eine Parallelseite dieser Gegensatzpaare, nämlich die Begriffe des Klassischen und Naiven, sich reiner erhalten haben, so mußte doch die andere, nämlich die Begriffe des Romantischen und Sentimentalischen in der Folgezeit tatsächlich die schlimmsten Verzerrungen erleiden.

Schopenhauer[2]) tadelt den Mißbrauch, der mit dem Worte „Romantisch“ getrieben wird. „Die Hegelianer“, sagt er, „haben dem Worte Romantik einen ganz anderen Sinn gegeben, als es ursprünglich im Gegensatz zum Klassischen, Antiken hat.“ Wie an so vielen anderen, so mancher anderen wissenschaftlichen oder literarischen Verderbnis mißt er die Schuld auch an dieser dem Philosophen Hegel und seiner Schule bei. Und wir müssen sagen, da mit mehr Recht als vielleicht irgendwo sonst.

Mag Schopenhauer seinerseits das Wesen des Romantischen schwerlich erschöpfen, wenn er[3]) „Gott, die Dame und den Degen“ als Kennzeichen des Romantischen“ ansieht, so wird man ihn doch schwerlich einer Ungerechtigkeit gegen die „Hegelianer“ zeihen können, wenn er den Mißbrauch dieses Begriffs auf deren Rechnung setzt. Um ganz und gar gerecht zu sein, wird man nämlich zugeben müssen: sicherlich ist ein großer Teil dieses Mißbrauchs auf ihre Rechnung zu setzen.

Das Wort nahm unter ihrer Leitung bald wieder den alten Sinn an, den es schon einmal hatte, vor Schiller; den Sinn des

[2]) In seinen Gesprächen mit Frauenstädt (vergl. Grisebach, Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche).

[3]) Ebenda.

Abenteuerlichen und Phantastischen. Wenn die „Hegelianer“ hätten ihm diesen Sinn wiedergeben wollen, so wäre dagegen an sich nichts einzuwenden gewesen. Auch Schopenhauer hätte dagegen nichts einwenden können, denn im Grunde läuft ja die Bedeutung, in der er selbst das Wort gebraucht, auf dasselbe hinaus. Damit sein Vorwurf die hegelisierende Ästhetik treffen konnte, mußte diese in der Tat erst eine Konfusion angerichtet haben. Und diese bestand darin, daß sie das Romantische, wie sie es doch ihrer Anlehnung an die alte Bedeutung gemäß hätten tun müssen, nicht von dem Sentimentalischen in Schillers Sinn schieden. Sie hätten schon die von Schiller stammende, von den Romantikern, eben den Schlegeln[4]) ganz vornehmlich, aufgenommene Unterscheidung nicht selbst in der alten Bedeutung, wie es auch die Schlegel taten, sich aneignen müssen, was sie doch auch ihrerseits tun. Naiv und Sentimentalisch einerseits und Klassisch und Romantisch andererseits bedeutet schließlich doch auch für sie denselben Gegensatz, und so kommt durch sie das Schwankende und Schillernde in die Bedeutung des literarischen und literarhistorisch-bedeutsamen Terminus. Daß sie diese Unterscheidung einmal angenommen haben, können sie dadurch nicht gut und ungeschehen machen, daß sie, wie der große Ästhetiker der Hegelschen Schule, F. Th. Vischer, sagen „die ganze Entwicklung bei Schiller habe eine Schiefheit sowohl in der Ausdehnung der Begriffe als in ihrer Bestimmung“. . . oder Schiller „stoße seine Abhandlung um“ [5]) u. s. w.

Sollte nicht gerade auf die „Hegelianer“ der von ihrem Führer in der Ästhetik gegen Schiller erhobene Vorwurf selbst zurückfallen, dann hätten sie sich eben total und radikal von diesem trennen müssen. Sonst bringen sie ihn ja in die Gefahr, nicht nur mit den sentimentalen, phantastischen und abenteuerlichen Poeten verwechselt zu werden, sondern in seiner Eigenart mit dem katholi-

[4]) Wie sich bei den Schlegeln, namentlich dem hier besonders in Betracht kommenden Friedrich Schlegel, die Anlehnung an Schiller vollzieht, genauer zu untersuchen, ist eine rein philologische Aufgabe, die kaum allgemeines Interesse finden dürfte. Aber zur Darlegung, wieweit auch ihr Wirrwarr an der Begriffsverschiebung schuld ist, wäre sie doch sehr instruktiv.

[5]) Ästhetik, Bd. II S. 288.

sierenden Unfug der Romantiker auf eine Stufe gestellt zu werden. In der Tat hat das echt Hegelsche Konstruktionsbedürfnis in seiner Schule dazu geführt, dem Protestantismus nicht nur den Katholizismus gegenüberzustellen, sondern auch den Romantizismus, und was das Allercharakteristischste daran ist, den Romantizismus mit dem Jesuitismus zu identifizieren. Das ließe man sich ja noch gefallen. Aber was hat Schillers sentimentalische Kunst noch mit dem Romantischen in diesem Sinne zu schaffen? Genau so viel, wie Schiller mit einem Jesuiten.

Aber schließlich darf man es sich nicht verhehlen: Für einen Hegelianer lag diese Art „weiterzutreiben" nicht so fern. Wir werden das selbst noch sehen. Denn mit Hegel und seiner Schule werden wir uns eben neben Schiller ausschließlich zu beschäftigen haben, weil wir hier die Unterscheidung nicht nur klar und deutlich gemacht, sondern auch erörtert und dann eben ganz charakteristisch gewandelt finden.

Einstimmung zu bringen zwischen die Bedeutung des Sentimentalischen und die des Romantischen in der Folgezeit ist demnach nicht bloß schwer, sondern geradezu unmöglich. Von Bedeutung und Interesse ist es aber, daß sich die Verwandtschaft beider Bedeutungen in ihrer Wurzel wird nachweisen lassen. Sie werden sich verhalten, wie ein Echtes, Ursprüngliches, Unverderbtes zu seinem Wesensdegenerierten. Es werden möglicherweise auch bessere und sinnvolle Übereinstimmungen vorkommen, möglicherweise lassen sich in dem Romantischen der Folgezeit mehrere heterogene Richtungen aufdecken, und wir können an mancher die Reinheit des Schillerschen Sinnes des Sentimentalischen wiederfinden. Andere werden toto coelo von ihm verschieden sein.

Über das Verhältnis des Klassischen und Naiven haben wir vorläufig noch gar nichts Bestimmtes ausgemacht; nicht ob sie zu zwei total verschiedenen Bedeutungen sich entwickelt, nicht ob sie dieselben geblieben sind; auch nicht, ob sie hier eins, dort uneins geworden sind. Doch das können wir sagen und haben es bereits gesagt: Hier haben sich die Begriffe reiner erhalten und darum ist ihre ursprüngliche Einheit hier evidenter.

Und ich brauche hier, wo sich das Problem vielleicht einfacher gestaltet, auch nicht auf bloße Möglichkeiten auch nur hinzuweisen, wie dort.

So können wir uns denn aus dem Gebiete des bloß Problematischen der Vermutung gleich auf das des Realen der Untersuchung begeben.

Von Schiller stammt, wie gesagt, die „Idee" der Unterscheidung, von der wir ausgegangen sind. Das ist fürs erste festzuhalten. Und von Schiller werden wir auch im folgenden immer ausgehen, um die anderen Anschauungsweisen vergleichsweise heranzuziehen und zu verstehen.

„Über naive und sentimentalische[6]) Dichtung" heißt die Abhandlung, in der Schiller seine Anschauungen über den in Rede stehenden Gegenstand niedergelegt hat.

Es ist genugsam bekannt, daß die Schrift, so philosophisch sie sein mag, doch ein gut Teil eigensten Selbsterlebnisses und Selbstbekenntnisses des philosophischen Dichters ist, ja mehr vielleicht als irgend eine seiner übrigen philosophischen Abhandlungen aus seinem eigensten Wesen abstrahiert und an ihm orientiert und kontrolliert, rücksichtlich ihrer Resultate. Aber nicht seine Eigenart allein war hierfür Gegenstand seiner Reflexion und Quelle seiner Erkenntnis, sondern auch die Wesenheit seines einzigen Goethe.

Schiller und Goethe, oder besser, in Übereinstimmung mit dem Titel seiner Schrift: Goethe und Schiller, sie bilden die Verkörperung des Gegensatzpaares, um das es sich hier für Schiller handelt.

Auch die Geschichte schien ihm die Gegenüberstellung zum Ausdruck zu bringen, natürlich mit gewisser notwendiger Einschränkung, für die sein zur wissenschaftlichen Orthodoxie zum Glück wenig neigender Geist scharfsichtig genug war, um die historische Tatsächlichkeit nicht in das abstrakte Konstruktionsschema zu zwängen, in das sie die Folgezeit zu sperren bemüht war[7]).

---

[6]) Nicht sentimentale!

[7]) Zwar das mag zum Ruhm Hegels und seiner Nachfolger gesagt werden. Ihre Konstruktion mochte oft ungeheuerlich sein, sie war aber immer voll Sinn

So schien ihm Goethes Eigenart vorgebildet zu sein im Griechentum mit seiner Natürlichkeit, seinem naiven Realismus, wenn ich diesen erkenntnistheoretischen Terminus einmal auf ästhetischem Gebiete verwenden darf. Kurz, mit Goethe stand für ihn in Parallele das Antike, Klassische. In der neueren Zeit dagegen glaubt er mehr sein eigenes Wesen wiederzufinden. Ein nicht gerade glückliches, aber doch bezeichnendes Wort sucht das Gemeinsame beiderlei Wesens hier auszudrücken, das Wort: Gedankenpoesie. Es will das mehr kritische, überlegende, reflektierende Wesen kennzeichnen, eben das, was Schiller das Sentimentalische nennt. Das Naive ist ihm auch das Antike, Klassische, das Sentimentalische dagegen das Moderne, Neuere. Der „Grieche" und „wir Neueren" werden von Schiller ausdrücklich unterschieden[8]).

Wenn darum Fr. Th. Vischer sagt, daß die Ästhetik erst wirklich werden konnte, „als eine geistvolle Kritik an der Hand der sinnvollen Empirie, der unbefangenen Anschauung das große Hauptgesetz der Kunstgeschichte, den Gegensatz des Klassischen und Romantischen entdeckt hatte"[9]); oder: „an die Kantische Schule hängt sich hier die epochemachende Entdeckung des Gegensatzes zwischen Klassisch und Romantisch"[10]), so können wir dem hinzufügen, daß Schiller der Schüler Kants war, dem die „epochemachende Entdeckung" gelang, und daß er hier vielleicht der größte und einflußreichste Schüler Kants war und die Kantsche Ästhetik zu ewigem Leben fortgebildet hat. Nur war seine „geistvolle Kritik" selbst zu kritisch, zu behutsam und bedacht, um in diesem Gegensatzpaare „das große Hauptgesetz der Kunstgeschichte" zu sehen, etwa im Sinne einer metaphysischen Notwendigkeit, die sich entdecken ließe, wie die Naturwissenschaft die Naturgesetze bestimmt. Aber soviel ist klar: Für Schiller, wie für Vischer kommt

---

und Geist und, wenn ich so sagen darf, harmlos im Vergleich mit der Absurdität gewisser moderner Geschichtskonstruktion, die alles Sinnes und Geistes bar ist. Diese hat wahrlich keinen Grund, Hegels zu spotten. . . . „Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie!"

[8]) Über naive und sentimentalische Dichtung.

[9]) Ästhetik I, S. 33.

[10]) Ebenda S. 40.

in der Geschichte der Kunst ein Gegensatz zwischen Antikem und Modernem zum Ausdruck. „Naiv“, auch „Antik“ und „Klassisch“ steht bei Schiller dem „Neueren“, „Sentimentalischen“ entgegen, das „Klassische“ bei Vischer dem „Romantischen“. Das ist deutlich genug. Haben wir bisher gesehen, um welches Gegensatzpaar es sich in dieser Untersuchung handelt, daß dieses aber im Laufe der Geschichte nicht eindeutig bestimmt geblieben ist; und daß endlich Schiller die „Idee“ zum erstenmale aufgestellt hatte, so wollen wir nun —, nachdem wir ja auch bereits kurz skizziert, worin Schiller den Gegensatz erblickte — des näheren untersuchen, wie er diese Gegenüberstellung herausgearbeitet hat, und dann zusehen, wie weit sie sich mit der späteren Unterscheidung deckt und wie weit nicht.

Schiller geht in seiner Abhandlung aus vom Naiven. Und mit Recht! Erst wenn dieses in seinem Wesen erfaßt ist, werden wir auch das des Sentimentalischen ganz verstehen können.

Auch wir werden darum in unserer Untersuchung das Naive zum Ausgangspunkt zu nehmen haben.

Ein Phänomen, das jeder wohl schon oft erlebt, wenn er auch nicht immer darüber reflektiert hat, stellt Schiller an die Spitze seiner Arbeit, um von ihm aus zum Wesen des Naiven zu gelangen, und durch es dieses zu verdeutlichen. Es ist die Liebe zur Natur, rein um deren selbst willen, nicht aus Gründen der Annehmlichkeit oder des ästhetischen Genusses, nur weil sie Natur ist, weil sie einen Gegensatz bildet zu unserem durch Kulturfortschritte und Kulturbedürfnisse gekünstelten Leben, das uns oft auch verkünstelt erscheinen mag. Es ist die Liebe, auf der wir uns unzählige Male ertappen können, die in uns aufkommt, wenn wir still draußen stehen in der Landschaft vor Wald und Busch, Tier und Pflanze, die uns so mächtig zieht zum ruhigen Landleben, zu einsamen, fernen Spaziergängen.

Aber wir haben auch bereits angedeutet, daß diese Liebe in uns rege wird nur unter bestimmter Bedingung: der Gegenstand, dem wir unsere Liebe zuwenden, muß nicht bloß Natur sein, wir müssen an ihm des Kontrastes zur Kunst inne werden, soweit, daß er, wie Schiller sagt, die Kunst „beschäme“. In diesem Fall

ist er nicht bloß Natur, sondern „naiv" („im weitesten Sinne des Wortes")[11]. An Kant[12]) anknüpfend und an ihn sich stark anlehnend, betont Schiller dabei, daß jener Gegenstand noch viel weniger Natur vortäuschende Kunst[13]) sein dürfe. Sonst würden wir uns getäuscht, abgestoßen, entrüstet fühlen. Daraus leitet Schiller ab, daß unser Wohlgefallen an der Natur ein moralisches sei, ein Wohlgefallen an der in ihren Gegenständen zum Ausdruck kommenden Idee des „stillen schaffenden Lebens", des ruhigen Wirkens aus sich selbst", in ihrer „ewigen Einheit mit sich selbst".

An diese Bestimmung knüpft eine andere an, die für das folgende, namentlich für die Überlegungen über das Sentimentalische, von weittragender Bedeutung ist.

Die Naturdinge werden in ihrer Einheit uns zum Muster aufgestellt. Durch unser Wesen ist ein Riß, ein Bruch gegangen, seit wir den Stand der Natur mit dem der Kultur vertauscht haben[14]). Aber eben die Kultur, die unser Wesen entzweit, soll es wieder vereinheitlichen und versöhnen. Die Kultur hat uns unsere Kindheit und Unschuld geraubt; aber auf ihrem Wege sollen wir uns unsere natürliche Unschuld, unsere unschuldige Natürlichkeit wiedererobern. So stellen uns die Naturdinge unser Ideal dar. Uns fehlt die Natürlichkeit.

Aber den Naturdingen fehlt die Freiheit. Darum ist ihre Unschuld nicht ihr Verdienst, und sie sind unsere Muster „ohne uns zu beschämen"[15]).

---

[11]) Ebenda.

[12]) Kritik der Urteilskraft S. 308 (II. Hartensteinsche Ausgabe) Kant spricht hier von einem „intellektuellen Interesse".

[13]) Beispielsweise sagt Kant, „daß, wenn man den Liebhaber des Schönen insgeheim hintergangen hätte und künstliche Blumen (die man den natürlichen ganz ähnlich verfertigen kann) in die Erde gesteckt, oder künstlich geschnitzte Vögel auf Zweige von Bäumen gesetzt hätte, und er darauf den Betrug entdeckte, das unmittelbare Interesse, was er vorher daran nahm, alsbald verschwinden würde." Die täuschendste Nachahmung ersetzt uns also nicht die Natur, sondern stößt uns, wenn sie uns eben gar täuschen soll, ab.

[14]) Auch diese Gedanken weisen stark zurück auf Kant (mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte), bei dem seinerseits Rousseaus Einfluß zu erkennen ist.

[15]) Ebenda. Ich zitiere, wenn nicht ausdrücklich bemerkt, immer nach dieser Schrift.

Freiheit und Natürlichkeit sind nämlich unser Ideal; Freiheit und Notwendigkeit, in ihrer Vereinigung. — Ein Ideal, das Schiller in dem Begriff der „schönen Seele“ ausführlicher entwickelt hat.

Unser ganzes Interesse, das wir in diesem Sinne an der Natur nehmen, beruht also, nach Schiller, auf der sittlichen Seite unseres Wesens, auf unserem „Vermögen der Ideale“, und muß sich besonders in den für Ideale vorzüglich empfänglichen Gemütern äußern.“

Wie es in der außermenschlichen bloßen Natur viel häufiger ist, daß sie reine Natur sei und über die Kunst in unserer Liebe obsiege, d. h. daß sie naiv sei; so kann im besonderen auch der Mensch, wenngleich im allgemeinen viel seltener, naiv sein. Auch in ihm kann die Natur über die Kunst oder über die Kultur obsiegen.

Nun unterscheidet Schiller am Menschen ein Naives der Überraschung, das bloß belustigt und ein Naives der Gesinnung, das rührt. „Jenes findet wider, dieses mit Willen und Wissen der Person statt.“ Bei jenem muß die Person „moralisch fähig sein, die Natur zu verleugnen“, denn sonst würden wir nicht überrascht. Bei diesem darf sie es nicht sein, weil sonst die Gesinnung reflektiert, also nicht naiv wäre. Aber physisch darf sie nicht unfähig dazu sein, weil sonst nicht von Gesinnung die Rede sein könnte.

Die Berechtigung des Naiven fordert aber noch eine Einschränkung: die Natur muß recht, und die Kunst unrecht haben. Sonst wäre auch der Affekt, der ebenfalls naiv ist, gegen den aber die Kunst im Recht ist, berechtigt. Eine Einschränkung, durch die eine moralische Wertung involviert wird. Dem Naiven der Überraschung gegenüber empfinden wir darum eine moralische Freude, denn wir freuen uns über die Natur, die über die Falschheit und Verstellung siegt. Dem Naiven der Gesinnung gegenüber freuen wir uns über einen moralischen Gegenstand, der noch unverderbt ist, während der durch Überraschung naiv wirkende doch verderbt sein kann.

Wenn Schiller nach dieser Auseinandersetzung des naiven Wesens überhaupt sagt: „Naiv müsse auch jedes wahre Genie sein, oder es ist keines“, so ist dieser Ausspruch sofort vor Mißverständnis

sicher zu stellen. Er bedeutet nicht etwa, daß nur der Dichter oder überhaupt der Künstler, der als solcher naiv ist, dies auch überhaupt sei, der sentimentalische aber nicht, sondern daß zum Genie überhaupt Naivetät gehöre. Das Genie, das als Genie naiv sein muß, kann aber darum im besonderen der Kunst, in seiner Betätigung auch sentimentalisch immerhin sein.

Wir sehen daraus, daß wir bisher noch gar nicht von der Naivetät in der Kunst, sondern von der Naivetät des Charakters gehandelt haben, die Natur ist, insofern sie nicht Natur ist, um es ganz paradox auszudrücken, d. h. die Natur ist, insofern sie nicht sub specie necessitatis, sondern sub specie libertatis betrachtet wird, insofern sie nicht sinnlich, sondern sittlich, frei und moralisch ist.

Die Naivetät der Kunst ist die der Behandlung des Gegenstandes als „Nichts denn Natur“. Zwar gehen beide, die Naivetät der Kunst und die des Charakters, nach Schiller, historisch meist Hand in Hand. Es steht daher auf der einen Seite zu vermuten, daß der naive Künstler auch als Mensch naiv sein wird, wenn er es auch nicht mit absoluter Gewißheit zu sein braucht. Auf der anderen Seite läßt sich erwarten, daß ein naives Volk Künstler haben wird, die ihren Gegenstand naiv behandeln.

Der Künstler aber behandelt den Gegenstand naiv, wenn er nichts will, als ihn selbst: Mit absoluter Wahrhaftigkeit ergreift er ihn, und mit absoluter Wahrhaftigkeit „bewahrt“ er ihn im Kunstwerk. So wird er der „Bewahrer der Natur“. . . . „Er ist das Werk, und das Werk ist er“. . . . „Das Objekt besitzt ihn gänzlich“. Es tritt nichts zwischen den Künstler und seinen Gegenstand, er sieht und sucht nichts außer und über ihm, er versenkt sich still in ihn und nimmt ihn wiederum still in sich selber auf, ganz und gar, wie er ist. Die Griechen scheinen darum mit ihrer Naturwahrhaftigkeit an der Natur viel mehr mit ihrem Verstande, als mit ihrem Gefühle Interesse zu nehmen; in höherem Grade wenigstens als „wir Neueren“. So kann Homer in seiner Wahrhaftigkeit geradezu „trocken“ erscheinen.

Die naiven Dichter gehören in eine kindliche ungekünstelte Zeit. In einem künstlichen Zeitalter sind sie nicht mehr an ihrer

Stelle; sie „laufen wild" in ihm und fremd; sie erscheinen als „ungezogene Söhne der Natur". Sie sind als Dichter geblieben, was die Menschheit ihres Zeitalters verloren hat: Einheit des Wesens.

„Sinne und Vernunft" haben sich noch nicht entzweit in der naiven Zeit, und der gekünstelten Zeit der Kultur zeigen die naiven Dichter, die wild in ihr laufen, wenigstens das Bild ihrer verlorenen Einheit. Die menschliche Natur war Eines, als Eines zeigt sie der naive Dichter auch der späteren Zeit, in der die Menschheit sich ihre Einheit nicht bewahrt hat: die Einheit unseres Wesens, die bestand, solange wir bloß Natur waren, solange uns die Kultur nicht mit uns selbst entzweit hatte.

Diese Einheit findet der Künstler in der Natur außer sich, er ergreift sie und hält sie in seinem eigenen Wesen fest. Indem er sie so in sich selbst aufnimmt, wird er selbst Eines mit ihr, er wird sich keines Zwiespalts, keines Widerstreites mehr bewußt, um sie in der Kunst zum Ausdruck zu bringen. So erscheint er in sich einig und ungespalten, schon weil er der Einheit inne wird. Da ihm die Einheit nicht verloren scheint, braucht er sie der Wirklichkeit nicht als Ideal gegenüberzustellen, ihm fallen Idee und Erscheinung nicht auseinander.

Von den metaphysischen Voraussetzungen, welche die Hegelsche Geschichtskonstruktion hier macht, abgesehen, herrscht hier zwischen Schillers Anschauungen über das Naive mit denen der Folgezeit über das Klassische vollkommen Einstimmung. Auch für Hegel geht in der klassischen Kunstform die Idee ohne Rest in die Erscheinung d. h. in die Wirklichkeit, die der Künstler ergreift, ein und verkörpert sich vollkommen in ihr. Beide fallen absolut ineinander, in keinem Punkte auseinander. Hegel selbst nennt die klassische Kunstform „die freie adäquate Einbildung der Idee in die der Idee selber eigentümlich ihrem Begriff nach zugehörige Gestalt, mit welcher sie deshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag"[16]). Diese „adäquate Gestaltungsweise" von „Form und Inhalt"[17]) charakterisiert das Ideal der klassischen

[16]) Ästhetik II, S. 98.

[17]) A. a. O. II, S. 3.

Kunst, es findet keine Trennung von „Bedeutung und Körperlichkeit“ ... „in ihrer vollbrachten Einigung“ statt[18]).

Daß Hegel darum gerade das „Menschliche“ für den Mittelpunkt und Inhalt der Schönheit und Kunst im Klassischen erklärt, mag an sich zutreffend sein. Ich glaube auch nicht, daß dem Schiller widersprochen haben würde, und daß dem überhaupt widersprochen worden wäre. Denn selbst der etwa zur Widerlegung herangezogene Hinweis auf die häufige Darstellung der Göttergestalten könnte nur als Bestätigung dienen, da hier die Vermenschlichung am deutlichsten wird. Indes ist diese Frage nicht von prinzipieller Bedeutung.

Jedenfalls lehrt auch Hegel allenthalben mit Nachdruck, „daß das Geistige durch seine äußere Erscheinung hindurchzog“, sich mit dem Natürlichen stetig einigte, wodurch die „klassische Kunst zur begriffsmäßigen Darstellung des Ideals“ ward[19]).

Unter den letzten metaphysischen Gesichtspunkten mag er von Schiller weit abgegangen sein, die metaphysischen Anschauungen Hegels darf ich hier mit Fug übergehen, weil er hier ohne Metaphysik zu verstehen ist, umsomehr, weil ich später noch Gelegenheit haben werde, auch auf seine Metaphysik doch wenigstens hinzuweisen, weil dann auch seine Ästhetik zum Verständnis die Metaphysik bis zu einem gewissen Grade voraussetzt. Rein immanent-ästhetisch betrachtet entsprechen sich aber Schillers Einheit von „Sinnen“ und „Vernunft“, von „Natürlichkeit“ und „Freiheit“, von „Natur“ und „Geist“ und Hegels Einheit von „Bedeutung“ und „Körperlichkeit“, von „Idee“ und „Erscheinung“ durchaus. Und daß diese Einheit besonders das Ideal der griechischen Kunst war, auch darin sind sie sich einig. Hegels Begriff des Klassischen und Schillers Begriff des Naiven sind also selber Eines.

Ich möchte sagen: Fast noch deutlicher ist rücksichtlich des Klassischen bezw. Naiven die Übereinstimmung zwischen Schiller und dem schon mehrfach erwähnten großen Ästhetiker der Hegelschen Schule, Fr. Th. Vischer, mögen wir auch später auf bedeutsame Widersprüche zwischen ihnen stoßen, sobald wir uns dem

[18]) A. a. O. II, S. 10, vergl. auch Kuno Fischers „Hegel“, S. 815.
[19]) A. a. O. II, S. 121.

zweiten Teil der Untersuchung zuwenden werden. Nicht nur, daß Vischer es fast unumwunden aussprechen muß, daß Schiller das „große Hauptgesetz der Kunstgeschichte entdeckt“ hat, weist er doch auch noch, wenn gleich in verschiedenem Zusammenhange, darauf hin, daß Schiller das „antike Ideal naiv nennt“[20]), das „entgegengesetzte“[21]) „romantische“ aber „sentimental“, wie Vischer allerdings statt „sentimentalisch“ sagt. Auch betont er[22]) ausdrücklich, daß das antike Ideal identisch ist mit dem, was man Klassisch nennt, und in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Schiller sagt er, daß es auf „volle Lebenswahrheit“ gehe und nennt es deshalb auch das „Ideal der objektiven Phantasie“[23]).

Doch scheint diese Übereinstimmung immer noch nicht tief genug zu sein; mehr äußerlich. Indes wir sind auch noch nicht am Ende. Wir kommen noch zu der mehr inneren Gleichheit der Anschauungen beider.

In der naiven Kunstform hatte Schiller, wie wir sahen, die ungespaltene Einheit von sinnlicher und sittlicher Natur, oder überhaupt von Mensch und Natur erkannt. Ebenso schafft nach Vischer die „Phantasie des Altertums“ . . . ein Ideal, „in welchem Inneres und Äußeres“ . . . „Eins sind“[24]). Es hat keinen Bruch, keinen Zwiespalt zum Ausdruck zu bringen. Alles wird angeschaut einheitlich unter der Kategorie des natürlichen Seins, auch dann, wenn, wie er ausdrücklich sagt, „geistig sittliche Bestimmtheiten zum Ausdruck kommen, was darum möglich ist, weil das geistige Leben selbst einfach, ein wenig verwickelter bruchloser Prozeß ist.“ Es ist das Ideal eines Volkes, das „ethisch ohne Bruch ist mit der Natur, eines in Geist und Sinnlichkeit und nicht gespalten, sinnlich-sittlich, so war auch sein Ideal: eine Einheit von Geist und Sinnlichkeit“[25]).

Mit aller Präzision und Schärfe wird hier die Betrachtung vom rein metaphysischen Boden auf den ästhetisch-ethischen ver-

[20]) A. a. O. II, S. 488.
[21]) A. a. O. IV, S. 1213.
[22]) A. a. O. III. S. 699.
[23]) A. a. O. II, S. 415.
[24]) A. a. O. II, S. 414 ff.
[25]) A. a. O. II, S. 458.

legt, mit aller Bestimmtheit die ästhetische Einheit des Klassischen als eine ethische gekennzeichnet und im Volke der Griechen und ihrer Kunst verkörpert gesehen, genau wie bei Schiller auch.

Wir gehen nun zu dem Verhältnis des Sentimentalischen zum Romantischen. Daß beide überhaupt in Parallele zu stellen sind, wie wir soeben das Klassische und Naive in Paralle gesetzt haben, das wurde gleich eingangs unserer Untersuchung klar, und wir haben auch eben erst gelegentlich darauf hingewiesen, mag auch zwischen Sentimentalisch und Romantisch keineswegs dieselbe Einheit bestehen, wie zwischen Naiv und Klassisch. Auch daß Schiller als der Begründer dieser Unterscheidung, als welcher ihn Goethe angesehen hat, wirklich anzusehen ist, haben wir mehrfach hervorgehoben, und darauf aufmerksam gemacht, daß selbst Fr. Th. Vischer diese Überzeugung nicht sehr fern gelegen hat, wenn er sie auch nie ausdrücklich im Zusammenhange ausspricht. Aber an verschiedenen Stellen seines gewaltigen Hauptwerks sagt er doch, daß Schiller das Klassische naiv, das Romantische sentimentalisch nennt, ebenso daß die Unterscheidung aus der Kantschen Schule hervorgegangen, endlich daß sie „im Gebiete der Poesie aufgekommen“; . . . „natürlich, weil der geistigsten Kunst ein ausgesprochenes Bewußtsein ihrer Gesetze, eine ausgebildetere Kritik zur Seite geht“ [26]). Genug, der Philosoph, der „aus der Schule Kants“ hervorgegangen, er ist derselbe, der als Dichter die Unterscheidung auf dem „Gebiete der Poesie“ hat aufkommen lassen: Friedrich Schiller.

Mag darum auch, wie nach unseren allerersten Überlegungen schon zu vermuten steht, der Begriff „Romantisch“ in seinem Sinne sich gewandelt haben, mag er von der ursprünglichen Bedeutung des Sentimentalischen sich entfernt haben, ihre ursprüngliche wesenhafte Übereinstimmung wird sich doch noch ergreifen, und der Wandel der Bedeutung sich vielleicht begreifen lassen.

Da der Mensch noch reine, wenn auch nicht rohe Natur war, da war er auch ungeteilte, harmonische Einheit. Und als unge-

---

[26]) A. a. O. IV, S. 1212.

teilte harmonische Einheit wirkt der Stil einer so in sich einheitlichen Menschheit in der Kunst der Antike. Kunst und Kultur haben uns entzweit, unser Wesen hat sich gespalten in Sinnlichkeit und Sittlichkeit, indem in unserem Bewußtsein dem natürlichen Sein ein Sollen gegenübertrat, das, wenn es Sinn haben sollte, mit dem Sein noch nicht eins sein konnte. Denn ein Soll, ein Gebot kann sich nur auf etwas beziehen, was nicht sowieso ist. So hat der Mensch aufgehört, als eine reale Einheit zu wirken. Aber seine Entzweiung hat ihm eine unendliche Aufgabe gestellt; er soll wirken als moralische Einheit, nach Einheit strebend sich äußern. Die Einheit ist keine seiende, sondern eine sein sollende, liegt also selbst im Sollen.

Das ist die wichtigste Bestimmung, die Schiller an die Spitze des zweiten Teils seiner Untersuchung stellt, und sie wird ihre Bedeutung darauf mit aller Gewalt geltend machen.

Denn der Dichter, der mitten inne steht im Leben der fortgeschrittenen und ewig fortschreitenden Kultur, steht damit zugleich mitten inne zwischen zwei Prinzipien, dem Prinzip der Realität und dem Prinzip der Idee. Der Dichter gelangt genau ebendahin, wohin die Menschheit auf dem Wege der Kulturentwicklung gelangt ist; er wiederholt in seiner Kunst den Gang der allgemein-menschlichen Entwicklung: die Entzweiung, die die Menschheit in ihrem Wesen empfindet, wird er in seinen Werken zum Ausdruck bringen. Der Verlust eines endlichen, aber realen Wertes, der natürlichen Einheit, und das Ziel eines unendlichen, aber idealen Wertes, der sinnlich-sittlichen Einheit, sie werden ihm beide bewußt. Mögen darum die Alten in der „Einfalt der Formen“ die „Neueren“ übertreffen, so reichen sie doch in der „Fülle des Stoffes“ und „in dem, was man im Kunstwerk Geist nennt“, nicht an diese heran. Die Unendlichkeit eröffnet eben dem sentimentalischen Dichter ein unendliches Feld, erschließt ihm einen unendlichen Reichtum, denn der Gegenstand wird hier nicht bloß auf die Wirklichkeit, sondern auch „auf eine Idee bezogen“ [27]).

---

[27]) Aus dieser Stellungnahme Schillers zum sentimentalischen Wesen in seinem Sinne läßt sich die literarische Streitfrage nach dem Wertverhältnis, in dem nach seiner Auffassung naive und sentimentalische Kunst stehen,

Er ist also zwischen zwei Prinzipien gestellt: einerseits die Wirklichkeit, anderseits die Idee.

Bei der Verschiedenheit der Prinzipien ist auch eine Verschiedenheit der Behandlung möglich, je nachdem das eine über das andere überwiegt, je nachdem er „mehr bei der Wirklichkeit, oder mehr bei dem Ideale verweilen — ob er jene als einen Gegenstand der Abneigung, ob er dieses als einen Gegenstand der Zuneigung ausführen will.“ In jenem Falle ist der sentimentalische Dichter satyrisch, in diesem elegisch.

Es ist hier am Platze, zu bemerken, daß Schiller nicht etwa meint, der sentimentalische Dichter müsse entweder Satyriker oder Elegiker sein, müsse entweder Satyren oder Elegien dichten, sondern er müsse in der „Empfindungsweise“, wie er sagt, dieser Dichtungsgattungen dichten.

Ohne Schillers Ausführungen darüber im einzelnen erschöpfen zu wollen, müssen wir uns doch im allgemeinen, soweit es zum Verständnis des Sentimentalischen überhaupt nötig ist, darüber orientieren.

Satyrisch, so führt Schiller aus, ist der Dichter, wenn er die Entfernung der Wirklichkeit vom Ideal und den Widerspruch beider behandelt; ernst und pathetisch dabei im Gebiete des Willens (moralisch), scherzhaft in dem des Verstandes. Nun ist aber der Ton der Strafe zu ernst für das Spiel, das Poesie doch immer bleiben soll; und der Spott zu leichtfertig für den Ernst, der aller Poesie innewohnen muß. Die Schwierigkeit überwindet der Dichter, indem er dort zum Erhabenen greift, hier seinen Gegenstand „mit Schönheit behandelt“, was nur „schönen Herzen“ gelingen kann. Elegisch ist der Dichter dagegen, wenn in seiner Darstellung das Ideal und das Wohlgefallen an ihm über das Be-

leicht und endgiltig entscheiden. Es zeigt sich, wie irrtümlich die landläufige Meinung ist, er habe der naiven Kunst den absolut höheren Wert zuerkannt. Denn jetzt wird klar, daß er nicht bloß dem sentimentalischen Wesen überhaupt einen hohen Wert beimißt, sondern daß er ihm einen sittlich- oder sagen wir allgemein-kulturell höheren Wert als dem naiven zuspricht, mag dieses ihm auch rücksichtlich des spezifisch-ästhetischen, wegen der „Einfalt der Formen“ wertvoller, d. h. schöner erscheinen. So stellt er auch sich mit seiner Kunst Goethe und seiner Schaffensweise vollbewußt ebenbürtig zur Seite.

wußtsein der Wirklichkeit überwiegt. Hier gibt es nun zwei Möglichkeiten: wird unsere natürliche Einheit als unwiederbringlich verloren, das Ideal als unerreichbar vorgestellt, dann sind beide ein Gegenstand der Trauer. Oder sie werden als erreicht und damit als Gegenstand der Freude dargestellt. Das erste tut die Elegie im engeren, das zweite die Idylle im weiteren Sinne, die uns in das Reich des Ideals versetzt. Sie braucht uns nicht, wie die Idyllendichter bislang getan haben, zurückzuführen in unsere Vorkultur, da wir noch ungeteilte sinnlich-sittliche Einheit waren, sondern sie kann uns vorwärts führen zu unserem idealen Zustande, da wir wieder sinnlich-sittliche Einheit sein werden, die wir werden sollen; zu dem Zielpunkte unserer ethischen Kultur, für den diese nur ein Durchgangsstadium unserer Entwicklung ist [28]).

So haben wir den Begriff des Sentimentalischen zur Genüge festgestellt und gezeigt, daß es die Kunstform bedeutet, in der der Zwiespalt unseres Wesens auf irgend eine Weise zum Ausdruck kommt, sei es, daß wir ihn beklagen, oder verspotten, sei es, daß er uns drängt, ihn zu überwinden und hinter uns zu lassen, in einem höheren Sein, einer höheren Daseinsform, die bei Schiller aber ohne jede metaphysische Nebenbedeutung erscheint.

Nun bleibt nur noch übrig, uns auch die Vorstellungen, die man nach Schiller mit dem Begriff des Romantischen verknüpfte, zu vergegenwärtigen, um endlich mit dem Vergleich beider Vorstellungsweisen zu schließen.

Wenn wir uns nun der Auffassung Hegels und der seiner Schule über das Romantische zuwenden, so werden wir klar und

---

[28]) Man denkt hier sofort an das Ideal der „schönen Seele“. Es wäre ganz interessant, die Abhandlung Münsterbergs „über den Ursprung der Sittlichkeit“ zum Vergleich heranzuziehen. Hier stellt Münsterberg die Sittlichkeit selbst als einen bloßen Durchgangspunkt zu einem außer- bezw. übersittlichen Ideale hin. Der Begriff der schönen Seele wird hier konsequent zu Ende gedacht. Aber gerade darum wird er, wie ich in meiner Schrift „Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik“ (Stuttgart 1902) S. 99 f. gezeigt habe, ad absurdum geführt, weil eben die Übersittlichkeit keine sittliche Bedeutung mehr haben kann.

deutlich sehen, wie für sie das Romantische ursprünglich dasselbe ist wie das Sentimentalische für Schiller, daß es aber auf Grund ihrer Metaphysik sich auflösen muß, wie auch das klassische, antike Ideal danach sich auflösen mußte, und wie es auf diese Weise zu etwas völlig Anderem wird, wie das metaphysikfreie Sentimentalische bei Schiller. Wir werden begreifen, wie das Romantische im edlen Sinne Schillers auf Grund Hegelscher konstruktiver Geschichtsmetaphysik schließlich zu dem werden muß, was die Romantiker aus ihm gemacht, daß also, scheint es, ebendiese Romantiker auch die romantischen Dichter im eigentlichen Sinne sind, der nun aber mit dem Titel des sentimentalischen Dichters nichts mehr gemein hat. Dazu führt mit Notwendigkeit die Hegelsche Metaphysik der Geschichte, sei es um Platz zu schaffen, nach dem metaphysischen Dogma, einem anderen antithetischen Ideale, sei es um den antithetischen historischen Prozeß überhaupt auch in der Kunstentwicklung zum Abschluß gebracht zu denken, wie nach der Überzeugung Hegels die Philosophie auch ihren Abschluß finden mußte und in ihm selber gefunden hat. Doch das neue Ideal in seiner Möglichkeit geht uns hier ebensowenig an, wie in seiner Unmöglichkeit. Wir betrachten allein das romantische in seinem Bestande, wie in seiner Auflösung.

Von dem klassischen Ideale hatte Hegel gesagt: „Schöneres kann nichts sein und werden“ [29]). Aber er fügte noch hinzu: „Dennoch gibt es Höheres, als die schöne Erscheinung des Geistes in seiner . . . sinnlichen Gestalt“ [30]). Denn die veräußerlichende Erscheinung widerstrebt dem wahren Begriff und Wesen des Geistes, es drängt ihn aus seiner Einigung mit dem Sinnlichen heraus und auf sich selbst zurück [31]). Das frühere Ideal löset sich auf und spaltet sich in die äußere Wirklichkeit, die äußere Erscheinung und den „in und an sich selber seienden“ Geist, der nun seine Versöhnung und Einigung in sich selber, in seinem heimischen Reich und Wesen suchen und finden muß.

[29]) A. a. O. II. S. 121.

[30]) Ebenda.

[31]) Von hier aus ließe sich eine interessante Vereinigung von Platonismus und Aristotelismus in Hegel aufdecken.

Und er findet sie allein in der „Innerlichkeit“ des Gemütes[32]). Wie Schiller im Sentimentalischen, so läßt Hegel im Romantischen einen Bruch, einen Riß durch die Totalität unseres Seins und Wesens gehen, der es „in zwei Welten“ teilt[33]), ein „geistiges Reich“ der Innerlichkeit und Verinnerlichung und ein „Reich des Äußerlichen“, „einer empirischen Wirklichkeit“, zwischen denen keine Gemeinsamkeit und Adäquatheit besteht. Das äußerliche ist „das nicht befriedigende Dasein“, das dem inneren und innerlichen Bedürfnis kein Genüge tut, und den Geist zur Einkehr in sich selber drängt. Darum ist der Grundton des Romantischen musikalisch, lyrisch[34]).

Dieser ganze Prozeß ist nun bei Hegel nicht immanent gedacht, sondern transzendent, er hat längst eine tiefe metaphysische Deutung erhalten[35]), als das Eingehen und die Vereinigung des endlichen Geistes mit und in den unendlichen Geist, des Menschen in Gott.

Aus diesem Grunde ist, nach Hegel, der Grundzug des Romantischen religiös, indem der Geist sich negativ gegen seine Endlichkeit wendet, sich abkehrt von ihr, sie überwindet und sich erlöset zu absoluter Selbständigkeit. Das Romantische wird so zur Religion der Erlösung, zur christlichen Religion, und Hegels absoluter Geist zum christlichen Gott.

Aber die absolute Selbständigkeit, zu der sich der Geist erlöst, verharrt nicht in sich selbst, wieder tritt sie ein in die Endlichkeit und Weltlichkeit, der endliche Geist empfängt sich selbst zurück vom unendlichen, um Tugend in der Weltlichkeit zu verbreiten. Er entfaltet dann eben die spezifisch romantischen Tugenden der Ehre, Liebe, Treue und Tapferkeit, kurz des „romantischen Rittertums“. So biegt Hegel den Begriff des Romantischen, wie man bereits hier sehen kann, wieder nach der alten Bedeutung um, die ihm auch später wieder Schopenhauer beimaß, und in der es die Romantiker gefaßt hatten, um ihr eigenes lite-

---

[32]) A. a. O. II. S. 121.
[33]) A. a. O. II. S. 133 ff.
[34]) Ebenda.
[35]) A. a. O. II. S. 122 vergl. auch Kuno Fischers „Hegel“. S. 850.

rarisches Gebahren darunter zu befassen, wenn auch in so konfuser „romantischer“ Weise (in ihrem Sinne), daß es eines Eingehens auf ihre „Philosophie des Romantischen“ nicht verlohnt. Sie selber faßten sich zwar als romantische Dichter, aber ihre system- und begrifflose Art konnten sie selber nicht auf Begriffe bringen. Hegel tat es, natürlich nicht ohne selbst — aber das war seine Absicht und begriffliche Folge seiner Geschichtsmetaphysik — Verwirrung in den Begriff des Romantischen zu bringen.

Des Eingehens auf Hegels Metaphysik bedürfen wir, denn er leitet aus seiner Erlösung zur absoluten Selbständigkeit noch eine andere Bestimmung in der Endlichkeit ab, eine antithetische im Verhältnis zur romantischen Tugendentfaltung. Und durch sie glaubt er nun die historische Erscheinung der Romantiker erst recht eigentlich verstehen zu können.

Kann man nämlich die romantische Tugendentfaltung als Hegelsche Thesis des Romantischen fassen, so läßt sich jene andre Bestimmung in der Endlichkeit als Antithesis fassen: durch jene Loslösung des Inneren vom Äußeren wird nämlich nicht nur das Innere selbständig, sondern auch das Äußere. Beide treten auseinander, ohne jeden Zusammenhang. Sie stehen nun als zufällig nebeneinander. War im Klassischen das Innere mit dem Äußeren eins und die Beziehung des einen zum andern Notwendigkeit, so tritt jetzt, mit der Freiheit, das Innere zum Äußeren in die Beziehung der Willkür, behandelt es mit Abenteuerei und Schwärmerei[36]).

Das ist die Auflösung des romantischen Ideals, der Abfall vom Ideal. Ideal und Abfall vom Ideal aber nennt Hegel, und mit ihm seine Schule, romantisch, sowenig beide immerhin miteinander identisch sind, stellen sie doch vielmehr Gegensätze, auch für Hegel, und gerade für ihn und seine Konstruktion, dar.

Nun verstehen wir aber, wie in der Zeit nach Schiller die Bedeutung des Romantischen eine schwankende und schimmernde werden mußte, so relativ-eindeutig auch seine Periode der deutschen Literatur, die man als Romantik bezeichnet, sein mag. Aber gerade weil sie von dem Romantischen, das sich mit Schillers

[36]) A. a. O. S. 208 ff. vergl. Kuno Fischer a. a. O. S. 857 f.

Idee des Sentimentalischen deckt, und von dem edlen Sinne, den auch Hegel ihm zum Teil gibt, absolut verschieden ist, ist das Schillernde in seiner Bedeutung entstanden.

F. Th. Vischer[37]) hat den Doppelsinn des Wortes, vielleicht ohne es zu wissen und zu wollen, mit genügender Klarheit gekennzeichnet. Er betont, wie Hegel, daß es eine von der klassischen, griechischen verschiedene Aufgabe der Kunst gebe. Ganz im Geiste und Sinne Hegels sagt er, sie bestände darin, „eine Gestalt aufzustellen, in welcher der Ausdruck über die leibliche Form überwiegt, in welcher sich eine Innerlichkeit kundgibt, welche eine zu große Tiefe hat, um ihr organisches Gefäß so bis an den Rand zu füllen, daß nicht immer noch eine unerschöpfliche Unendlichkeit zurückbliebe“. Das ist eben in Hegels Ausdrucksweise der in sich selbst eingehende, auf sich selbst zurückkommende Geist, der nicht aufgeht in der sinnlichen Erscheinung, der sich des äußerlichen „nicht befriedigenden Daseins“ selbst entäußert und sich in seiner Innerlichkeit des Gemütes sein Genüge sucht, weil eben, wie Vischer selber sagt, das romantische Ideal den Bruch zwischen Geist und Natur darstellt[38]).

Kurz: Damit kennzeichnet auch F. Th. Vischer das Romantische in seinem edlen Sinne, in dem es berechtigterweise mit Schillers Begriff des Sentimentalischen, aus dem heraus jener erwuchs, auf eine Stufe zu stellen ist. Aber Vischer fügt gleich hinzu, die Aufgabe, die das romantische Ideal stelle, sei schwer; denn es liege nahe, „statt die Unzulänglichkeit des Leiblichen zugänglich darzustellen, die Unzulänglichkeit in die Darstellung und Behandlung zu legen und zu meinen, durch Steife, Dürftigkeit der Phantasie, durch Körperlosigkeit sprechend ausdrucksvoll zu werden[39]).

Jetzt sucht sich im Romantischen die Subjektivität durch den „Taumel der Betäubung“ zu befreien, „über ihrem farbenreichen und doch gestaltlosen Schattenspiel“ phantastisch schwebend. Aus dem Begriff des Romantischen als einem Ideale ist so bei Vischer,

---

[37]) A. a. O. II. S. 460.
[38]) A. a. O. II. S. 488.
[39]) A. a. O. II. S. 460.

genau wie bei seinem Meister Hegel, der Abfall vom Ideale gewonnen, die bekannte Literaturepoche der „Romantik" konstruiert. Die weltschmerzliche „Zerrissenheit" haftet am Subjekt und nicht am Objekt; und in die „Frivolität der Blasiertheit hebt sich die ganze Erscheinung der Romantik jetzt auf" und erleidet in Heine ihren „Verwesungsprozeß[40]).

Damit hat Vischer aufs klarste auch die andere Seite des Romantischen, die Auflösung des Ideals und den Abfall von ihm gekennzeichnet, wie sie sich vollziehen in den Romantikern. Kann man sich den „Taumel der Betäubung", die „Frivolität der Blasiertheit", die „Zerrissenheit des Subjekts" und das „gestaltlose Schattenspiel" einer Literaturperiode ärger denken, als gerade dieser, der es auf Einheit und Gestaltung so wenig ankommt, daß selbst die chronologische Einheitssynthese[41]) in der erzählenden Dichtkunst für nichts erachtet wird, in der also in der Tat, wie Vischer sagt, „die Willkür des Subjekts alles" ist und eben darum „sich in Abenteuerei und Schwärmerei verliert."

Mit dieser Seite des Romantischen hat natürlich Schiller und seine sentimentalische Kunst nicht mehr das Mindeste zu schaffen. Aber in Wirklichkeit hat auch das Romantische in seiner edlen Bedeutung, in der es Hegel wie Vischer aufs klarste in eins setzten mit Schillers Sentimentalischem, damit nichts zu tun. Zwar das „große Hauptgesetz der Kunstgeschichte" schweißt beide Seiten zusammen, und eins kann nicht ohne das andere sein. Das Ideal fordert den Abfall vom Ideale, wie die Thesis die Antithesis fordert. Aber zum Glück besteht dieses „große Hauptgesetz der Kunstgeschichte" eben nicht realiter, sondern nur in Hegel-Vischerscher Konstruktion. Ja es besteht nicht einmal vor der Auffassung seines vermeintlichen „Entdeckers" als „Gesetz"; ebensowenig wie Schillers Kunst das Unwesen der Romantiker aus sich heraus gebären mußte.

Wir ziehen die Summe auch dieser zweiten Vergleichung: Mag nach Hegel auch „nichts Schöneres sein können" als das

---

[40]) A. a. O. II. S. 520. Man wird bei Vischer doch des öfteren die Billigkeit und Gerechtigkeit gegen die Romantiker vermissen.

[41]) Man denke an Schlegels Lucinde!

klassische Ideal, in dem Geist und sinnliche Gestalt sich ganz und restlos durchdringen, so gibt es, nach ihm, doch etwas „Höheres“: das Zurückgehen des Geistes auf sich selbst, durch das aber seine Loslösung aus seiner Vereinigung mit der sinnlichen Erscheinung und Gestalt, also auch die Aufhebung des klassischen Ideals selbst notwendig wird.

Das ist eben das „Höhere“, das in der Kultur im Gegensatz zur bloßen Natur liegt.

Man sieht, wie Hegel hier das Romantische, das hier ja seinerseits nichts anderes ist als die Loslösung des Geistes von der Sinnlichkeit, der Bruch zwischen beiden, der als Riß durch unser ganzes Wesen geht, es in Sinnlichkeit und Sittlichkeit spaltet, nicht nur nicht verwirft, sondern ihm seine volle Berechtigung, ja seinen höheren Wert zugesteht. Und hier ist das Romantische Hegels mit dem Sentimentalischen Schillers durchaus eins. Auch Schiller hält, wie wir sahen, das Naive wegen der „Einfalt der Formen“ für schöner als das Sentimentalische, wie Hegel das klassische Ideal für schöner hält als das romantische. Aber Schiller hält auf der anderen Seite auch das Sentimentalische wegen der Unendlichkeit des Gegenstandes und des unendlichen Reichtums des Geistes für „höher“. als das Naive, wie Hegel das Romantische für „höher“ hält als das Klassische, denn die Selbständigkeit und das „Zurückgehen des Geistes auf sich selbst“ gilt ihm wertvoller als seine Vereinigung mit der sinnlichen Erscheinung.

Schillers Wertungsweise ist, wie wir sahen, davon bestimmt, daß die Dinge sich nicht nur von uns unterscheiden durch ihre Natürlichkeit, sondern auch wir uns von den Dingen unterscheiden durch unsere Freiheit.

Dieser Freiheit werden wir uns aber nach Schiller erst bewußt, nachdem wir unsere Einheit, unsere Unschuld und Kindheit verloren haben. Uns kommt die Erkenntnis also erst mit unserem Sündenfall, und unser Sündenfall erst mit unserer Erkenntnis, wie im biblischen Mythos vom Paradiese dem ersten Menschenpaare.

Wir erkennen erst unsere Freiheit, sobald wir unsere Unschuld verlieren, und wir verlieren unsere Unschuld im Augenblicke der Erkenntnis unserer Freiheit. Denn wir können uns des Sollens, unsere Natürlichkeit wieder zu erobern, erst bewußt werden, nachdem wir sie verloren haben, und wir haben sie nicht eher verloren, als bis wir des Verlustes inne werden; solange sind wir natürlich. Schuld und Erkenntnis der Schuld fallen zusammen, und sie sind erfordert, damit es ein Sollen für uns gebe. Das Sollen gewinnt erst Sinn, wenn das, was sein soll, nicht sowieso ist; und darum ist erst mit dem Augenblick, wo wir nicht mehr sind, was wir sein sollen — natürliche Freiheit, einheitliche Natur, — das Sollen es zu werden, gesetzt, weil wir es noch nicht sind. Und damit ist zugleich das Bewußtsein der Freiheit — nichts anderes ist ja das Bewußtsein des Sollens — zugleich aber auch das Bewußtsein des Zwiespalts unseres Wesens gegeben. Freiheit und Zwiespalt gehören zusammen.

Der Verlust der Einheit unserer Natur drückt uns nieder, während das Bewußtsein der Freiheit uns erhebt. Der Riß, der durch unser Wesen geht, ist also der Grund dafür, daß wir uns erheben „aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken“, aus dem „engen, dumpfen Leben in des Ideales Reich“ [42]). Die Übereinstimmung mit Hegel wird, von der metaphysischen Grundtendenz abgesehen, in rein ästhetischem Betracht, hier ganz klar. Denn auch für ihn gilt es: Durch die Zweiheit unseres Wesens „kommt der Geist zu dem Bewußtsein, sein Anderes, seine Existenz an ihm und in ihm selber zu haben, und damit erst seine Unendlichkeit und Freiheit zu genießen“. So lehrt der Philosoph [43]).

Bis hierher geht Schiller mit Hegel und seiner Schule zusammen, wenn wir die Sache rein immanent-ästhetisch-ethisch betrachten. Unter metaphysischem Gesichtspunkte allerdings sind sie nie zusammengegangen. Wir können das Verhältnis Hegels und Schillers, soweit wir es bisher betrachtet haben, in deren eigener Ausdrucksweise folgendermaßen charakterisieren. Was für Schiller

---

42) Ideal und Leben.

43) A. a. O. II. S. 121.

lediglich und ausschließlich zwei verschiedene „Prinzipien" der Kunstform sind, das sind auch für Hegel zwei verschiedene „Prinzipien" der Kunstform. Aber bei ihm entsprechen diesen auch zugleich zwei verschiedene „Welten", während sich Schiller in rein ästhetischen Betrachtungen[44]) immer innerhalb der einen realen Welt hält und das „Reich des Ideals" ihm im Ästhetischen doch keine reale metaphysische Welt bedeutet, sondern eben eine ideale.

Rücksichtlich der Metaphysik gehen also Schiller und Hegel schon hier nicht zusammen. Wir können indes bis jetzt ihr Verhältnis auch noch ganz ametaphysisch betrachten, es bleibt dann ihr rein-ästhetisches Verhältnis übrig. Und da finden wir ihre völlige Übereinstimmung eben in jenen beiden Prinzipien der Kunst. Sie scheiden sich aber gleich, sobald die Ästhetik Hegels und seiner Nachfolger keine metaphysikfreie Betrachtung mehr zuläßt. Dann aber unterscheiden sie sich nicht bloß mehr unter metaphysischem, sondern auch unter ästhetischem Gesichtspunkte.

Die Ästhetik Hegels und seiner Nachfolger läßt aber keine metaphysikfreie Betrachtung mehr zu, sobald sie aus ihrem prinzipiellen Standpunkte zum romantischen Ideale historisch-konstruktive Konsequenzen gewinnen will. Schiller, der aus seinem Ideale des Sentimentalischen, so wenig wie aus dem des Naiven die Geschichte konstruieren wollte, und vielleicht wußte, daß er es nicht konnte, brauchte darum noch nicht zur Metaphysik zu greifen.

Hegel dagegen konnte aus einem bloß prinzipiellen Standpunkte nicht genügend Daten gewinnen für die Konstruktion, die er vorhatte. Er wollte auf seinem dialektischen Wege und durch sein antithetisches Verfahren nicht bloß das Romantische aus dem Klassischen, sondern auch aus dem Romantischen die Romantiker

---

[44]) Damit soll indes nicht bestritten werden, daß Schiller überhaupt auch eine Metaphysik gehabt habe. Aber diese läßt sich eben von seiner Ästhetik trennen, was bei Hegel nicht der Fall ist. Wir weisen damit auf ein Problem hin, dessen Bearbeitung Schiller vielleicht doch in einem anderen Verhältnis zur Kantischen Philosophie zeigen würde, als man gemeiniglich es darstellt.

eine ganz bestimmte sein, sie mußte möglichst christlich werden[45]). Und das fiel Hegel nicht gerade schwer.

Sein absoluter, unendlicher Geist, sein absoluter Gott war ja unter der Hand längst schon zum christlichen Gotte geworden. Aus dem Eingehen des menschlichen Geistes in den absoluten Geist, aus der Loslösung von dem „nicht befriedigenden Dasein“ hatte Hegel unter metaphysischer Rücksicht die die Welt verachtende und die Welt fliehende Religion der Erlösung, das Christentum, gemacht, das dogmatische Christentum.

War das aber erst einmal geschehen, so ließ sich historisch scheinbar nichts leichter begreifen, als daß aus der romantischen Kunstform die Romantiker hervorgehen mußten, daß die Freiheit sich in Willkür und Abenteuersucht wandelte. Er sagt indes außer mit seiner Antithese von Ideal und Abfall vom Ideal nirgends, warum das geschehen mußte, er selbst glaubt zwar, in jenem absoluten Geiste und der Einkehr des endlichen in ihn durch die Kunst, seien „alle Götter entthront“ . . . „statt der plastischen Vielgötterei kenne die Kunst jetzt nur einen Gott, einen Geist“ [46]) . . . Aber — und darin liegt der wahre Grund für das Verständnis, wie aus dem Romantischen, in Hegels metaphysischem Sinne, die Romantiker hervorgehen konnten, — war Hegels absoluter Geist erst einmal mit dem christlichen Gott identisch[47]) geworden, so lag es scheinbar dem historischen Verständnis, das das Christentum zum Katholizismus hatte werden sehen, das also einen wirklichen historischen Abfall vom Ideale erlebt hatte, sehr nahe, daß der

---

[45]) Und zwar, wie betont werden muß, dogmatisch christlich werden. Es ist charakteristisch, daß unter den lautesten Schreihälsen, die Harnacks „Wesen des Christentums“ der Öffentlichkeit verdächtigten, ein orthodoxer Hegelianer war. Von einem adogmatischen rein moralischen Christentum wollte der durchaus nichts wissen. Er stand ebenso fest auf dem Boden der christlichen Metaphysik wie der Hegelschen; und daß das möglich ist, verlangt doch eine nicht im Adogmatischen, sondern gerade im Dogmatischen, Metaphysischen gelegene Übereinstimmung.

[46]) A. a. O. S. 123, vergl. Kuno Fischer a. a. O. S. 850.

[47]) Dessen Identität im dogmatischen Sinne mit dem jüdischen Gottesbegriffe für das Christentum verhängnisvoll ist. — Schopenhauers Hegelhaß ist hier (nach eigenster Erklärung) „antisemitisch“.

verstehen. Das Ästhetisch-Prinzipielle mußte zu diesem Zweck ins Metaphysische umschlagen. Seine Metaphysik mußte dafür selbst alte Polytheismus, der Heroen- und Heiligenkult in den Romantikern eine orgienhafte Auferstehungsfeier halten konnte: Eine Mehrheit von Göttern — ist doch für den echten, rechten, schlichten Christenmenschen[48]) der christliche Gott selbst keine Einheit, und ist es doch gerade ein „Hegelianer" und zwar ein, wenn auch nicht als Philosoph, so doch als Historiker ein ganz gewaltiger, D. Fr. Strauß, der den Abstand aller spekulativen Hinein- und Herausdeuteleien christlichen Sinnes vom „wirklichen schlichten" Christentum wieder unterschieden wissen will, — eine Mehrheit von Göttern also, Heerscharen von Heiligen und Helden bevölkern einen bunt und kindlich ausgemalten Himmel; das Große, Erhabene, das „Höhere", das an die Stelle des „Schöneren" getreten war, die Einkehr des Geistes in und zu sich selbst wird zerstört; das Romantische hat sich entweiht und entheiligt, es hat sich gespalten in die Romantiker, die in „Abenteuersucht", eigenster „Zerrissenheit", im „Taumel der Betäubung", nach F. Th. Vischers Ausdruck, die Freiheit in Willkür wandeln[49]). Dieser Abfall vom Ideale ist in Wirklichkeit aber nicht im Ideale selber gleichsam antithetisch angelegt, und aus ihm zu konstruieren, und die Konstruktion hat ihn nicht durch Antithese allein, sondern erst durch Anleihe bei der christlichen Metaphysik, durch Verquickung von Ästhetik, Metaphysik und Christentum, und zwar durch und durch dogmatischem Christentum künstlich gewinnen und zur Darstellung bringen können. Erlebt also nicht die ganze Konstruktion in und an sich selber ein Stück Ironie, und zwar jener „romantischen Ironie", die F. Th. Vischer so meisterhaft zu geißeln versteht?

Schiller hatte nur ein Ideal gekennzeichnet, und dazu brauchte er keine konstruktive Geschichtsmetaphysik, keine Metaphysik der

[48]) Wenigstens im historischen Sinne des Wortes, also eben dem dogmatischen.

[49]) Wie das Christentum sich in den Katholizismus wandelte, in dessen dogmatischen Prinzipien der Orthodoxe auch jeder anderen Konfession befangen geblieben ist. (Kant.)

Geschichte des Ideals. Darum brauchte er auch keinen Abfall vom Ideale zu konstruieren, wie die Wirklichkeit, d. i. die Geschichte im ureigentlichsten Sinne keinen „Abfall vom Idealen“ zu vollziehen braucht, mag ihn immerhin die Konstruktion in jene hineindeuten. Auch bleibt für Schiller das Ideal in seiner Geltung unberührt von dem Wandel der Zeitlichkeit und Endlichkeit, sofern man unter Geltung eben nicht bloß den faktischen Bestand, sondern den unter kritischem Betracht gefaßten Wert versteht, sodaß es gar nicht darauf ankommt, ob die Wirklichkeit sich ihm nähere, oder sich von ihm entferne.

Darum hat Schillers Begriff des Sentimentalischen nichts mehr zu tun mit dem des Romantischen, wenn man darunter jene Entartung der Kunst versteht, in der Hegel das Romantische glaubte bei den „Romantikern“ verkörpert zu sehen.

Schiller wollte nicht konstruieren, und er hatte wohl das Wesen der Kunstform tief genug erfaßt, um zu wissen, daß er es nicht könne. Die Vorwürfe, die ihm Vischer macht, daß seine „Entwicklung eine Schiefheit sowohl in der Ausdehnung der Begriffe als in ihrer Bestimmung“ habe; daß man nicht wisse, ob er mit seiner Gegenüberstellung einen „historischen“ oder einen „allezeit bestehenden Unterschied“ meint, treffen ihn nicht. Man sieht deutlich, daß er einen allezeit bestehenden Unterschied meint, daß der aber auch historisch ausgeprägt sein kann, nur eben nicht starr und absolut, wie die Konstruktion es will, sondern mit Übergängen und Schwankungen. Das liegt im Wesen der Kunstform selbst.

Wieweit diese überhaupt einer Einteilung in Arten und Gattungen fähig ist, das ist ein Problem für sich. Dieses bedürfte einer systematischen Behandlung und liegt außerhalb unserer bloß historischen Betrachtung. Daß eine solche systematische Bearbeitung aber recht sehr behutsam zu Werke gehen müßte, das wird schon aus dieser unserer Untersuchung klar geworden sein. Vor allem dürfte sie gezeigt haben, daß ein konstruktives Verfahren im Gebiete der Kunstgeschichte seine großen Gefahren in sich birgt, daß alle solche Konstruktion in gewissem Betracht gerade das Gegenteil von der mathematischen Konstruktion ist.

Zu deren Fundamentalprinzipien gehört in erster Linie die Gerade. Krumm und kraus dagegen sind die Wege der Konstruktion auf dem Gebiete der Geschichte, zumal der Kunstgeschichte. Daß sie das mit Notwendigkeit sind, würde auch ebenjene systematische Untersuchung allein aufdecken können, die nach den Grenzen fragt, welche jeder Einteilung des Kunstwerks überhaupt, und zwar von diesem selbst, gesetzt sind.

XVII.

Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates.

Von

J. Breuer, Köln.

Zwei Staatsformen, die republikanische und monarchische, finden sich in Senecas Schriften häufig erwähnt. In der Beurteilung derselben hat man mehrfach Widersprüche entdecken zu können geglaubt, die auch hier wieder zu heftigen Anklagen des Philosophen ob seiner Zwiezüngigkeit und Charakterlosigkeit führten. Auch nach dem Einspruch, den jüngst noch Friedländer (der Philosoph Seneca S. 211) hiergegen erhob, sind die Vorwürfe nicht verstummt. Grade der letzte Bearbeiter der Frage, Rubin, erhebt sie wieder mit besonderer Schärfe (Eth. Sen's c. VIII, c.). „Ebenso beweist (Seneca) auch in seinem Verhalten gegenüber politischen Fragen keine Gesinnungsfestigkeit, sondern erst hier kommt seine Charakterschwäche ganz zum Ausdruck, indem er je nach den obwaltenden Verhältnissen seine politischen Ansichten ändert. Beide Staatsformen, Republik und Monarchie hat er abwechselnd gerühmt; doch war er im Grunde nur der ersteren wirklich zugetan, während er in der letzteren die Vernichtung jeder individuellen Freiheit sah. Nichtsdestoweniger hat er auch diese bis zur Übertreibung als eine vorzügliche Institution hingestellt, wozu er sich freilich als Prinzenerzieher und Staatsmann gezwungen sah." Den freiheitlichen, republikanischen Standpunkt, den Seneca in seiner Charakterisierung Catos und der Verurteilung der imperialistischen Bestrebungen Cäsars und Pompeius einnimmt, „verläßt er in seiner Schrift über die Gnade und ergeht sich in Schmeichelreden gegen

Nero, dieses blutrünstige Ungeheuer", wie Rubin geschmackvoll sagt, ohne übrigens die frühe Abfassungszeit dieser Schrift und den Umstand zu berücksichtigen, daß die Raubtiernatur Neros sich erst allmählich zeigte.

Unter diesen Umständen dürfte eine erneute, eingehende Prüfung dieser Frage sich empfehlen[1]).

Wenn man sich damit begnügen wollte, festzustellen, welche Lehrmeinung Seneca als stoischer Philosoph bei der Frage nach der besten Staatsverfassung vertreten habe, so könnte ein Hinweis auf de ben. II 20, 2 alle weitere Erörterung überflüssig machen: mihi enim . . . . in hac re videtur vehementer errasse (Brutus bei der Ermordung Cäsars) nec ex institutione Stoica se egisse: qui aut regis nomen existimuit, cum optimus civitatis status sub rege iusto sit . . . .' Hierzu stimmt auch, daß Seneca solch ein gerechtes Königtum (regnum, welches sich später in tyrannis verwandelt) in jenem von ihm so hochgeschätzten goldenen Zeitalter (ep. 90, 5f. 37) der Zeit des völlig naturentsprechenden Lebens voraussetzte.

Doch Seneca ist kein zünftiger Philosoph, seine Ansichten lassen sich nicht leicht und ganz in den engen Rahmen irgend einer Schullehre einfügen. Er ist nicht Theoretiker, sondern vor allem ein Praktiker auf dem philosophischen Gebiete. Daß Seneca im Grunde nur der Republik tatsächlich zugetan war, sucht Rubin vor allem durch Hinweis auf eine große Anzahl von Stellen darzutun, an welchen Cato nur aus dem Grunde als ein lebendiges Bild der Tugend verherrlicht werde, weil er die Sache der Freiheit mit ungebrochenem Mute vertreten und bis zum letzten Atemzuge dafür gekämpft habe.

Diese letztere Erklärung und Begründung der Verherrlichung Catos als Tugendhelden beruht nicht auf Senecas Worten, sondern auf Rubins Annahme. Da an manchen der angeführten Stellen Catos politische Stellungnahme mit keinem Wort erwähnt, nirgendwo

---

[1]) Benützte Literatur: Rubin, Die Ethik Senecas in ihr. Verh. z. ält. u. mittl. Stoa. München 1901. Friedländer, Der Philosoph Seneca. Syb. hist. Zeitschr. 1900, Bd. 85. Ribbeck, Seneca der Philosoph. Hannover 1887. Peter, Die geschichtl. Literatur über die röm. Kaiserzeit. Leipzig 1897 und die bekannten Werke von Bonhöfer, Schmekel, Hirzel, Zeller u. a.

aber, wie wir später noch genauer sehen werden, diese anders als nebensächlich berührt wird, so hat Rubin offenbar aus der bloßen Tatsache, daß Cato als ‚Tugendspiegel‘ verherrlicht wird, den Schluß gezogen, es müsse seiner republikanischen Gesinnung wegen geschehen sein. Rubin bewegt sich also hier in einem rechten Kreis; denn, um den Beweis zu erbringen, daß Seneca in seines Herzens Grund Republikaner sei, macht er eben dies zur Grundlage seines Beweises.

Überhaupt aber hätte ein Blick in die etwa gleichzeitige Literatur ihn belehren können, daß ein Schluß auf die politische Überzeugung eines Schriftstellers aus seiner Vergötterung Catos unberechtigt sei. Da hierauf bereits mehrfach, z. B. von Friedländer (a. O. S. 211) und eingehender von Peter (a. O. 65ff.) richtig hingewiesen ist, so kann ich mich hier mit kurzer Zusammenfassung begnügen, um genauer Catos Gestalt bei Seneca speziell zu erörtern.

Die Anfänge jener allmählich ins Ungemessene gewachsenen Verehrung Catos fallen noch in seine Lebzeiten. Man lese das Lob, das Cicero beispielsweise in der Rede pro Mur. (bes. § 60ff.) seinem Gegner vor Gericht spendet. Sehr viel zu seiner Vergötterung werden dann die Lobschriften seiner Freunde in dem über seinem Grabe ausbrechenden literarischen Streit der Cäsarianer und ihrer Gegner beigetragen haben. Die Beurteilung des Charakters, der ganzen Persönlichkeit mußte hierbei natürlich in dem Vordergrunde stehen, wenn auch seine politische Stellung der eigentliche Anlaß des Streites war. Je mehr die politischen Rücksichten zurücktraten, die Monarchie sich festigte, um so mehr siegte die Urteilsweise seiner Freunde. Cäsar hatte es noch als nötig versucht, auf die herausfordernden Flugschriften der Republikaner hin durch bittere Kritik Cato seines Ansehens zu berauben und lächerlich zu machen. Sein Parteigänger Sallust läßt dagegen schon des Gegners Größe vollste Gerechtigkeit angedeihen. Bei dem Augustus befreundeten Livius, bei Horatius, Vergilius (?) und Manilius — bei Velleius, dem ergebenen Bewunderer des Tiberius — bei Lucanus auch schon in den ersten Büchern tönt uns ein manchmal begeistertes Lob entgegen. Keiner der spätern Schriftsteller dieser

ersten Kaiserzeit hat je Bedenken getragen, in dieses Lob mit einzustimmen.

Später schließt sich sogar ein Kaiser selbst, freilich ein Stoiker, dem Brauche an.

Schon hieraus leuchtet ein, daß das Lob Catos, das in jener Zeit so allgemein üblich ist und selbst von den monarchisch-gesinntesten unbedenklich gespendet wird, für die republikanische Gesinnung unseres Schriftstellers nichts beweisen kann. „Wollte man aus diesem Lob auf die Gesinnung derer, die es im Munde führen, schließen, sagt deshalb Friedländer (a. O. 211) mit Recht, so müßten fast alle Autoren jener Zeit Republikaner sein."

Das Lob Catos war damals geradezu Mode geworden, in das jeder ohne Unterschied seines politischen Bekenntnisses einstimmte. Bis in die Schule hinein machte sich sogar dieser Mode bemerkbar. Die Verherrlichung Catos gehörte zu den geläufigsten Inventarstücken, — sicher ein guter Beweis, wie wenig politische Bedeutung derselben beizumessen ist. An einer Stelle erfahren wir von Seneca selbst, daß er sich dem Gebrauche der Rhetorenschule anschloß. In ep. 24 wirft er plötzlich nach der Anführung der Beispiele von Rutilius, Metellus, Sokrates, Mucius — dazwischen:

§ 6. ‚Decantatae, inquis, in omnibus scholis fabulae istae sunt: iam mihi, cum ad contemnendam mortem ventum fuerit, Catonem narrabis.' Viele Stellen beweisen, daß sich Seneca bei der Verherrlichung Catos in dem festen Geleise der Schule bewegt. Ganz schulmäßig sind doch Zusammenstellungen, wie dial. I 3,4 VI 22,3 IX 16,1; ep. 67,7; 71,17; 98,12; auf die zum teil schon Peter richtig hingewiesen [2]).

An den unter 2. angeführten Stellen finden wir Cato stets in Begleitung derselben Persönlichkeiten, des Sokrates und Rutilius. Dem Sokrates hatte bereits Cicero, der eigentliche Begründer

[2]) Man vergl. beispielsweise dial. I 3,4: (fortuna) ignem experitur in Mucio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, mortem in Catone . . . . ep. 67,7 vita autem honesta actionibus variis constat: in hac est Reguli arca, Catonis scissum manu sua volnus, Rutilii exilium, calix venenatus, qui Socratem transtulit e carcere in coelum. od. ep. 98,12: ex istis, quae terribilia videntur nihil est invictum. singula vicere iam multi: ignem Mucius, crucem Regulus, venenum Socrates, exilium Rutilius, mortem ferro adactam Cato. . . .

römischer Philosophie, in leicht verständlichem nationalen Stolz Cato (vgl. Tusc. disp. I 71ff.[3]) und Rutilius (vgl. de orat. I 229, Brut. 114) als zwei ebenbürtige Weisen seines Volkes zur Seite gestellt.

Seneca folgte einer fest ausgebildeten und, wie wir sahen, in ihren Anfängen weit zurückliegenden Gewohnheit, als er Cato, Sokrates und Rutilius zusammenstellte. Alle übrigen Stellen, die Cato erwähnen, bestätigen diese Beobachtung. Fast überall kehrt er in jener Gruppe wieder[4]). Auch die sonst noch erwähnten Gestalten, wie Mucius, Regulus u. a. wiederholen sich häufig. Es war das eben, wie schon ep. 24, 4—6 (vgl. ebenda § 11) lehrt, stehender Schulbrauch.

Eine genauere Prüfung einzelner Stellen kann diese Überzeugung nur bekräftigen. Die Art der Auffassung und Darstellung Catos bei Seneca steht nämlich unter dem Einfluß einer bestimmten, fest ausgebildeten Betrachtungsweise, die auf Senecas rhetorische Ausbildung wohl zurückzuführen ist.

So wiederholt sich der Gedanke, daß Fortuna sich Cato zum Gegner gewählt, um im Kampfe mit ihm dessen Kraft zu erproben und zu erweisen — ein Gedanke, den dial. I 2 mit ausgesuchter, glänzender Rhetorik durchführt, weiter in dial. I 3, 4 cf. I 3, 14 in ep. 24, 7 und 104, 29.

Vor allem aber zeigt ep. 24, 6ff., für welches die Annahme wohl sicher ist, daß Erinnerungen aus der Rhetorschule für die Darstellungsweise maßgebend geworden sind, in der Einkleidung,

---

[3]) Interessant ist es zu sehen, wie Cicero in allzu großem Eifer, seinen bewunderten Cato hier dem Griechen gegenüberzustellen, ganz den Zusammenhang verliert. Das folgende idem greift auf Sokrates zurück, als ob von Cato keine Rede gewesen sei.

[4]) dial. I 3, 4 ff. Muc. Fabric. Rutil. Regul. Socr. Cat. II 7 Cat. Socr. (VI 20, 4 ff. erweitert Seneca die Zahl der wohl aus Cic. consol., vgl. Tusc. disp. I 86 u. 84 übernommenen Beispiele durch das in Mode gekommene des Cato: Pompeius, Cicero, Cato.) VI 22, 3 Rutil. Socr. Cat. VII 18, 3 Rutil. Cato IX 7, 5 Plato, Xenophon u. die sonstigen Geisteskinder des Sokr. — Cat. u. seine Zeit. IX 16, 1 Socr. Rutil. Pompeius, Cicero, Cat. XII 13; 4, 5. Socr. Cat. de ben. V 17, 2 Rutil. Cat. ep. 7, 6 Socr. Cat. Laelius. 13, 14 Socr. Cat. 24, 4 ff. Rutil. Metellus, Socr. Muc. Cat. 71, 7 ff. Cat. Socr. 71, 17 Socr. Cat. Regul. 79, 14 Democrit. Socr. Cat. Rutil. 82, 12, 13 Rutil. Cat. 104, 27 ff. Socr. Cat.

dem Selbsgespräch Catos ebensowohl als in der ganzen Ausführung eine überraschende Ähnlichkeit mit jener glänzenden Schilderung des dial. I 2.

d. I 2: 10. „Licet, inquit, omnia in unius ditionem concesserint, cutodiantur legionibus terrae, classibus maria . . . .

Cato qua exeat habet. una manu latam libertati viam faciet. ferrum istud, etiam civili bello purum et innoxium, bonas tandem ac nobiles edet operas: libertatem, quam patriae non potuit, Catoni dabit . . . . iam Petreius et Juba concucurrerunt iacentque alter alterius manu caesi. fortis et egregia fati conventio, sed quae non deceat magnitudinem nostram. tam turpe est Catoni mortem ab ullo petere quam vitam."

. . . . dum studia etiam nocte ultima tractat, dum gladium sacro pectori infigit, dum viscera spargit et illam sanctissimam animam indignamque, quae ferro contaminaretur, manu educit. Inde crediderim parum certum et efficax volnus . . . retenta ac revocata virtus est, ut in difficiliore parte se ostenderet [5]).

ep. 24, 6. Quidni ego narrem ultima illa nocte Platonis librum legentem posito ad caput gladio? . . . . compositis ergo rebus . . . . id agendum existimavit, ne cui Catonem aut occidere liceret aut servare contingeret. et stricto gladio, quem usque in illum diem ab omni caede purum servaverat: „nihil, inquit, egisti fortuna, omnibus conatibus meis obstando. non pro mea adhuc, sed pro patriae libertate pugnavi, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter liberos viverem:

Impressit deinde mortiferum corpori volnus. quo obligato a medicis cum minus sanguinis haberet, minus virium, animi idem . . . nudas in volnus manus egit et generosum illum contemptoremque omnis potentiae spiritum non emisit, sed eiecit.

[5]) Auch ein Vergleich der Darstellung Catos bei den Seneca etwa gleichzeitigen Schriftstellern kann manche Belehrung und Bestätigung bieten. Bei der Gleichheit der rhetorischen Bildung ergeben sich viele Übereinstimmungen, nicht nur in Auswahl und Hervorhebung derselben Eigenschaften Catos, derselben Momente seines Lebens, in denen sie sich bewährten — selbst ähnliche

Eine gleiche Ähnlichkeit besteht zwischen epp. 95, 70 und 104, 30 f. (vgl. auch 14, 12).

95, 69: Dum aliud agit Vergilius noster, descripsit virum fortem . . . si mihi M. Cato exprimendus, inter fragores bellorum civilium impavidus et primus incessens admotos iam exercitus Alpibus civilique se bello ferens obvium . . . . Altius certe nemo ingredi potuit quam qui simul contra Caesarem Pompeiumque se sustulit et aliis Caesarianas opes, aliis Pompeianas foventibus utrumque provocavit ostenditque aliquas esse et rei publicae partes. nam parum est in Catone dicere: nec vanos horret strepitus. quidni? cum veros vicinosque non horreat, cum contra decem legiones et Gallica auxilia et mixta barbarica arma civilibus vocem liberam mittat et rem publicam hortetur, ne pro libertate decidat, sed omnia experiatur, honestius in servitutem casura quam itura. Quantum in illo vigoris ac spiritus, quantum in publica trepidatione fiduciae est.

104, 30. Nemo mutatum Catonem totiens mutata republica vidit: . . . Denique in illa rei publicae trepidatione, cum illinc Caesar esset decem legionibus pugnacissimis subnixus tot exterarum gentium praesidiis, hinc Cn. Pompeius, satis unus adversus omnia, cum alii ad Caesarem inclinarent, alii ad Pompeium, solus Cato fecit aliquas et rei publicae partes. Si animo complecti volueris illius imaginem temporis, videbis illinc plebem et omne erectum ad res novas volgus, hinc optimates et equestrem ordinem, quicquid erat in civitate sancti et electi, duos in medio relictos, rem publicam et Catonem. Miraberis, inquam, cum animadverteris ‚Atridem Priamumque et saevom ambobus Achillem'. utrumque enim improbat, utrumque exarmat . . . .

§ 33 et Pompeium et Caesarem simul provocavit[6]).

Ausdrücke und Bilder kehren wieder. Von Cato als dem victor fortunae, um dies eine zu erwähnen, spricht Manilius bei seiner Aufzählung berühmter Römer. Auch bei Lucanus klingt der Gedanke mehrfach an (vgl. II 243 f. IX 569 zu Sen. I 2).

[6]) Selbst an diesen Stellen, die beim Lobe Catos seine politische Tätigkeit verhältnismäßig am eingehendsten in die Betrachtung hinein ziehen, gilt doch

Auch die Übereinstimmung in kleineren Zügen kann hier recht lehrreich sein. z. B.

ep. 24, 7 non pro me adhuc pugnavi, nec agebam tanta pertinacia, ut liber, sed ut inter liberos viverem.

ep. 95, 71. non enim quaeri, an liber Cato, sed an inter liberos esset.

(NB. Bei 24, 7 wird bekanntlich der Rhetorenschule besonders gedacht.)

dial. I 2, 9 .... Catonem iam partibus non semel fractis stantem nihilo minus inter ruinas publicas rectum.

ep. 95, 71: libet admirantem invictam constantiam viri inter publicas ruinas non labantem.

Wenn endlich bei der Darlegung, daß Cato die Zurückweisung von der Bewerbung um die Prätur äußerst gleichmütig ertragen habe, Züge wiederkehren, wie der, daß er noch an demselben Tage sich auf dem Comitium am Ballspiel ergötzt habe (ep. 71, 7 und ep. 104, 33) u. ähnl., so ergibt sich doch wohl, daß solche Züge sich für die Schilderung jener Situation ein für allemal festgesetzt haben mußten.

Diese Zusammenstellung mag genügen. Liegt hier oder dort die Vermutung nahe, daß Seneca sich selbst wiederholt, so wird doch diese Erklärung für alle Fälle nicht ausreichen. Eine absichtliche Wiederholung ist vor allem in solch' kleinen Zügen nicht anzunehmen und auch in den ausführlicheren Schilderungen, die teilweise an dieselbe Person sich wenden, nicht wohl denkbar. Sind sie aber unbeabsichtigt, so bestätigen sie unser Resultat.

Es tritt hieraus klar genug hervor, wie die ganze Darstellung Catos bei Seneca den Stempel des Schulmäßigen, Konventionellen,

Senecas Interesse unverkennbar etwas anderem, dem Mut, der Hochherzigkeit und Uneigennützigkeit, dem Charakter, der unerschütterlich zu der Sache steht, die ihm als gut und recht erscheint.

Übrigens kann ein Vergleich des 9., und auch des 2. Buches der Pharsal. in der Darlegung der Zeitverhältnisse, der Wandlungen in der Republik und ihrer sittlichen Grundlage, die eine Monarchie nötig machten, endlich in der Schilderung und Beurteilung von Catos Stellungnahme zu den beiden Thronprätendenten wiederum interessante Übereinstimmungen aufweisen. (Lucan fußt seinerseits bei der Darstellung auf der Laudatio Catonis des Thrasea Paetus.)

der alles beherrschenden Mode an sich trägt. Sie eignet sich deshalb sehr wenig zur Grundlage für Schlußfolgerungen auf Senecas spezielle politische Überzeugung, selbst wenn Catos politische Stellung so in dem Vordergrunde der Betrachtung stände, wie man nach Rubins Ausführungen glauben sollte. Bei einer näheren Prüfung des Inhalts jener Stellen ergibt es sich aber erst recht, wie sehr jenes Vorurteil diesen an einer ruhigen objektiven Beobachtung und Konstatierung der Tatsachen gehindert hat. Senecas Begeisterung gilt nämlich durchweg der sittlichen Größe jenes Mannes: überall steht das Ethische im Vordergrunde[7]).

Schon der Umstand, daß Cato fast überall mit Sokrates und Rutilius zusammen genannt wird, zeigt, daß Senecas Blick auf etwas anderes, als die politischen Ansichten gerichtet ist: nicht auf ihn als den unbeugsamen, starren Verfechter der republikanischen Verfassung, sondern als Mensch, als Charakter. Cato gilt Seneca als das Urbild des stoischen Weisen, des tatkräftigen, tugendhaften Mannes: dial. II 7, 1 non est quod dicas ista, ut soles, hunc sapientem nusquam invenire .... ceterum hic ipse M. Cato — vereor ne supra nostrum exemplar sit. Als solchen stellt er ihn neben und gelegentlich über die mythischen Weisen, welche die Stoa preist — über Herkules und Ulixes (vgl. dial. II 2, 1 und auch IX 16, 4). Er erscheint ihm für die verschiedenen Lebenslagen, in denen diese oder jene Tugend in hellem Lichte erstrahlt, stets als das glänzendste Vorbild.

An den meisten Stellen, welche von Cato sprechen, bleibt deshalb die politische Tätigkeit desselben ganz unerwähnt. Das kann uns die rechte Beleuchtung, in welcher unser Schriftsteller dies sein ‚virtutum viva imago' sah, wohl zeigen. Wo jene aber erwähnt ist, geschieht das, wie schon gesagt, ohne Nachdruck, gewissermaßen nur, um uns die Situation zu veranschaulichen[8]).

---

[7]) Auch hierin stimmt Seneca mit der Mehrzahl der Schriftsteller überein.

[8]) Das eigene Urteil Senecas über die Richtigkeit der Überzeugung Catos und die daraus sich ergebende Notwendigkeit der Handlungsweise desselben tritt durchweg zurück. Für unsern Schriftsteller ist der alte Republikaner eine historische Persönlichkeit. Aus dem Geist und der Auffassung jener verflossenen Zeit heraus schildert er sein Tun, er mißt und beurteilt es nach dem Maßstabe seines Wollens, nicht nach irgend welchen absoluten Normen oder seinem eigenen, subjektiven Empfinden.

Cato wird als der Beleidigungen und Zurücksetzungen gegenüber groß- oder gleichmütige, als der uneigennützige Mann mitten in dem egoistischen Treiben der Parteien, als der charakterstarke (‚ἰσχυρογνωμονέστατος‘ nennt ihn Dio Cassius) gepriesen, den keine Macht von dem, was er als recht erkannt hatte, abbringen kann [9]).

Besonders auf diesem letzteren Zuge seines Wesens ruht Senecas Blick. Daß er, der in der Herrschaft eines einzelnen Knechtschaft erklickte, den Tod nicht scheute, um ihr wenigstens für seine Person zu entgehen, das dünkt dem Schriftsteller vor allem der Bewunderung wert. Hierin hatte sich Catos Tugend zum letztenmale und am glänzendsten bewährt. Catoni gladium assertorem libertatis extorque: magnam partem detraxeris gloriae, sagt Seneca ep. 13,14: Sein Tod brachte ihm die Unsterblichkeit: dial. IX 16, 4. ⟨Fast die Hälfte aller Stellen Senecas befaßt sich hiermit.⟩ ‚Cato, der Verächter des Todes für seine Überzeugung‘, das ist das Bild, welches sich für alle Zeiten der Erinnerung am festesten eingeprägt hat, welches die Rhetorenschule zu Senecas Zeit hegte und pflegte (vgl. ep. 24, 6).

Mögen deshalb auch noch in Senecas Schriften jene altgewohnten Klänge aus den Tagen des laudationes Catonis ertönen: Cato, Freiheit und Republik. Es sind nur Nachklänge aus den Rhetorenschulen, die ja noch stets in der großen republikanischen Vergangenheit lebten und webten, mit zäher Liebe an deren Helden hingen, auch unter der drückendsten Despotie für die Freiheit

---

[9]) Dieselben Momente aus Catos Leben, dieselben Züge seines Charakters wiederholen sich häufiger in Senecas Darstellung. Die exempla, welche Val. Mar. zu ausgesprochen rhetorischen Zwecken aus Catos Leben zusammenstellt, kehren fast alle bei unserm Schriftsteller wieder. — Einzelne Vorgänge aus Catos Leben waren als typisch dem Beispielschatz der Rhetorenschule einverleibt worden. Auch diese finden sich in schulmäßigen Zusammenstellungen in Senecas Schriften, z. B. in dial. I 3 14: Quod ad Catonem pertinet . . . . ‚Inimicitiae potentium graves sunt: opponatur simul Pompeio, Caesari, Crasso. grave est a deterioribus honore anteiri: Vatinio postferatur. grave est civilibus bellis interesse: toto terrarum orbe pro causa bona tam infeliciter quam pertinaciter militet. grave est sibi manus adferre: faciat. . . .

schwärmte und über Tyrannenmörder deklamierten. Bei unserm Schriftsteller ruht kein Nachdruck hierauf.

Daß Seneca Cato nicht deshalb lobt, weil er für die republikanische Freiheit kämpfte, den Freistaat zu halten und zu schützen suchte, zeigen am besten von Rubin nicht berücksichtigte Stellen, wo er ihn eben dieser Bestrebungen wegen tadelte. In ep. 14, 13 vor allem wirft er ihm vor, er habe seine Zeit verkannt, daß er damals noch das Banner der Republik erhob, als das Reich längst für die Monarchie gereift gewesen: Quid tibi vis, Marce Cato? iam non agitur de libertate: olim pessum data est. quaeritur, utrum Caesar an Pompeius possideat rem publicam: quid tibi cum ista contentione? nullae partes tuae sunt: dominus eligitur: quid tua uter vincat?

Auch bei der Beurteilung des Cäsar und Pompeius handelt es sich für Seneca nur um die ethische Würdigung ihres Tuns. Nirgends tritt jene scharfe Verurteilung der imperialistischen Bestrebungen hervor, von der Rubin spricht. Eine solche aber aus der Verurteilung dieser oder jener Handlungsweise oder aus dem Tadel eines Charakterzugs erschließen zu wollen, ist hier ebenso unrichtig, wie das Umgekehrte bei Cato. Nur dem sittlichen Fehl gilt z. B. Senecas Tadel, den er de ben. V 16 gegen Cäsar ausspricht, weil der gegen die Republik die Waffen erhob. Der Feldherr zeigte sich dadurch gegen seine Wohltäterin, die ihn groß und stark gemacht, undankbar — nicht weniger als Coriolanus, Catilina, Marius und Sulla, nicht weniger als Antonius gegen ihn, seinen Diktator, wenn er seine Ermordung als gerecht anerkannte. Seneca will die allgemeine Undankbarkeit darlegen (vgl. c. 15 und 17) und wählt natürlich unter den Beispielen solche aus, die den größten Wohltaten gegenüber den schwärzesten Undank zeigen (c. 15: ipsi patriae manus inferre). Ebensowenig wie hier, richtet Seneca etwa in ep. 94, 62ff. sein Augenmerk auf die monarchischen Bestrebungen an sich, wenn er von dem krankhaften, maß- und rücksichtslosen Ehrgeiz spricht, und als Beispiele den Alexander, Marius, Cäsar und Pompeius nennt (vgl. ben. II 10. 3 und Anmerk. 10). ‚Das ist der rechte Mann‘, heißt es in ep. 45, 9, qui hominem ea sola parte aestimat, qua homo est. Das Wort kann uns

Senecas Betrachtungsweise erklären helfen. Tadelt er an jenen Männern, was ihm tadelnswert erscheint (z. B. auch die Grausamkeit des Pompeius dial. X 13, 6f.), so steht er andrerseits auch nirgendwo an, ihre guten Eigenschaften auf das unbefangenste zu würdigen, z. B. Cäsars Milde gegen seine Gegner (de ben. V 16, 5 dial. IV 23, 4) seine Wohltätigkeit und Gnade gegen seine Freunde (dial. V 30, 4) oder sein Starkmut in Trauer (dial. VI 14, 3). Ebenso erkennt er des Pompeius tüchtige Feldherrneigenschaften (dial. VI 20, 4—12, 5) vollkommen an.

Schon das vorhin erwähnte Urteil über Catos politische Tätigkeit zeigt uns, daß Seneca jene Zeit der werdenden Monarchie klar erfaßt und verstanden. Die Republik war abgelebt, die neue Verfassung notwendig geworden. Diese Erkenntnis spricht sich noch viel deutlicher an der bereits erwähnten Stelle de ben. II. c. 20 aus, wo der Philosoph zu der vielumstrittenen Frage Stellung nimmt, ob Brutus mit Recht den Cäsar getötet habe. Von den beiden Gründen, aus denen Seneca dies verneint, kommt hier folgendes in Betracht: mihi enim (Brutus) . . . in hac re videtur vehementer errasse . . . qui . . ibi speravit libertatem futuram, ubi tam magnum praemium erat et imperandi et serviendi, aut existimavit civitatem in priorem formam posse revocari amissis pristinis moribus futuramque ibi aequalitatem civilis iuris et staturas suo loco leges, ubi viderat tot milia hominum pugnantia non an servirent, sed utri. . . .

Am nachdrücklichsten hat Seneca seine Überzeugung von der Notwendigkeit der Monarchie für das römische Reich seiner Tage in der Schrift de clem. betont. Der Herrscher erscheint ihm als die Seele, die den Leib, das unermeßliche Reich mit seinen vielen Millionen Untertanen belebt; der Geist, der diesen Körper erhält und leitet. Für tausende und abertausende ist er der wahre Lebensatem, das Band, das alle umschlingt. Würde dieses Band reißen, die Zügel des Herrschers Hand entgleiten, oder die Menge das Joch abschütteln, so würde das ihr Verderben herbeiführen. Unter seiner eignen Wucht würde der Körper zusammenbrechen; die Einheit des Reiches würde zerfallen; der letzte Tag des Gehorchens wäre der letzte der Weltherrschaft. In kleine Stücke

zersplittert würde das stolze imperium Romanum leicht jedem Angreifer zur Beute fallen[10]).

Mag auch die Wahl der Ausdrücke in dieser Schrift durch Rücksichten auf den Adressaten beeinflußt worden sein, so stimmt doch der Inhalt so sehr mit Senecas sonstiger Auffassung zusammen, daß wir hierin unter keinen Umständen leeres Phrasengeklingel erblicken dürfen.

Wenn Seneca aber so energisch und wiederholt die Notwendigkeit und den Segen des Kaisertums betont, so hat er dabei, wie schon erwähnt, nur die gegenwärtigen Verhältnisse des römischen Staates im Auge. Daß er diese Verfassung aber überhaupt und ganz absolut betrachtet für vorzüglicher halte, als die alte, republikanische, ist nirgendwo ausgesprochen.

---

[10]) Wenn Rub. in de clem. c 19, 2 aber einen Beweis für die Notwendigkeit des Königtums findet, indem dies auf ein in der Natur liegende Einrichtung zurückgeführt werde, so hat es Seneca völlig mißverstanden. Der Schriftsteller soll hier dafür „den Bienenschwarm zum Beweise heranziehen, der auseinanderstiebt, sobald die Bienenkönigin verloren geht. Wiederum ist hier auf das Nebensächliche von Rub. das meiste Gewicht gelegt. Für Sen. ruht der Hauptnachdruck auf dem Gedanken, daß unter dem kriegsbereiten, zornigen Bienenvolk allein die Königin keinen Stachel gehabt habe, — ein Vorbild für den Herrscher, daß er milde sei.

Andernfalls hätten Senecas Ausführungen etwa folgendermaßen lauten müssen: Da, wo sich die Menschen ihrer geselligen Natur entsprechend zu einer größeren Gemeinschaft zusammengeschlossen haben, muß einer der Führer der übrigen sein, wie die Einrichtung des Bienenstaates beweist. — Wie fern aber Seneca der Gedanke auch hier lag, die Naturnotwendigkeit des Königtums für das römische Reich zu erweisen, zeigt de clem. I 4, 3 am besten: olim enim ita se induit rei publicae Caesar, ut seduci alterum non possit sine utriusque pernicie. Er leitet also die Notwendigkeit der Monarchie von der Tätigkeit eines einzelnen im Staate hier ab und für diesen hat er kein Wort des Lobes. — Wie würde wohl ein Schmeichler diese Gelegenheit benutzt haben, um den Begründer der Monarchie zu erheben! — Wir dürfen nicht vergessen, daß Seneca in dieser selben Zeit etwa in de ben. II 20, 3 nicht anstand, zu erklären, daß Cäsar seine Macht ‚iniuria‘ erworben habe, (was wiederum rein vom Standpunkt des Moralisten gesagt ist). Auf eine freimütige Äußerung in de clem. I 11, 2 weist Boissier (relig. rom. II, 23) hin, daß Seneca die Mildherzigkeit des Augustus, ‚von dem man nur auf den Knieen sprach‘, erschöpfte Grausamkeit nannte. Überhaupt haben schon manche, Zeller und Ribbeck ebensowohl wie jener französische Gelehrte, davor gewarnt, in dieser Schrift nach Rubins Art nur unwahre Schmeicheleien einer kriechenden, servilen Natur erblicken zu wollen.

Nur der Verfall der früheren Zucht und Sitte macht, wie wir an der bereits öfter erwähnten Stelle de ben. II 20 hören, die Monarchie notwendig. Mit derselben ging die Freiheit dem Vaterlande verloren. Der Gedanke findet sich nicht allein dort, wo Catos Kampf um dieselbe erwähnt wird (z. B. dial. I 2, 10 ep. 24, 7; 104, 29), sondern auch sonst in Senecas Schriften, wie in dem wahrscheinlich bald nach der Verbannung verfaßten dial. V 35, 1 Respondisse tibi servum indignaris libertumque et uxorem et clientem! deinde idem de re publica libertatem sublatam quereris, quam domi sustulisti' oder de ben. II 20, 2f.

Selbst in der dem Cäsar gewidmeten Schrift de clem. glaubt man den Gedanken in dem feinen Lob durchklingen zu hören, welches er dem jungen Nero erteilt: ,observatur oculis laetissima forma rei publicae, cui ad summam libertatem nihil deest nisi pereundi licentia'. Deutlich spricht diese Schrift es ja vielfach aus, daß die Monarchie die Freiheit genommen, indem sie dem Volke die Zügel aufzwang, indem sich des Herrschers Hand auf seinen vorher ungebeugten Nacken legte (de clem. I 10, 2).

Daß er für sein Volk rein für sich betrachtet jene Staatsform, die ihm seine Freiheit beließ, für vorzüglicher ansehen mußte, als die Monarchie, ergibt sich wohl hieraus.

Leicht verständlich ist auch aus der hohen Verehrung, die er für die Vorfahren und deren Kraft und Vorzüglichkeit empfand, und die sich bei ihm mit dem Gefühl des Niedergangs und der Verderbtheit der eignen Zeit paarte, daß er jene Verfassung vor allem hochschätzte, in und durch welche das Vaterland so groß geworden war[11]).

[11]) Seneca hat diesem Gedanken vielfach Ausdruck gegeben. Vor allem lese man ep. 86, die Schilderung und Betrachtung über die villa Scipionis Africani. Ferner dial. XII 10, 7 maiores nostri, quorum virtus etiam nunc vitia nostra sustentat od. dial. IX 17. 4 u. a.

Diese Verehrung des römischen Altertums ist ein Zug, der jene ganze Zeit charakterisiert. In den stürmischen Zeiten bei Cicero und den augustäischen Dichtern zuerst auftretend, verbreitet er sich immer weiter und tiefer und führte zuletzt auf literarischem Gebiete zu dem Versuch, in Wort und Schrift das Altertum zu erneuen. Nicht wenig wird dieser Zug auch dazu beigetragen haben, daß Cato der letzte charakteristische Vertreter jener Zeit, der letzte Republikaner jene abgöttische Verehrung fand.

Wenn er gleichwohl für das Rom seiner Zeit die Monarchie als notwendig und segensreich voll anerkennt, so ist das kein Widerspruch und berechtigt nicht zu jenen maßlosen Vorwürfen, daß er, eine haltlose, kriechende Natur, gegen seine innere, eigenste Überzeugung spreche. Oder wollte man den gleichen Vorwurf auch gegen Tacitus etwa erheben, der ebenfalls die Republik und ihre Zeit weit höher schätzt als die Verhältnisse seines Zeitalters, andererseits aber die Notwendigkeit und Vorzüglichkeit der monarchischen Regierung für diese voll anerkennt! Als ideal angelegter, für die große Vergangenheit seines Volkes begeisterter Römer mag Seneca wohl die republikanische Verfassung mehr geliebt und höher geschätzt haben — er wird sich gern zurückgeträumt haben in jene glanzumflossene Ruhmeszeit der Republik, deren Lob er als Jüngling wohl noch aus dem Munde manches von Cäsars und Augustus' einstigen Gegnern vernommen haben mochte: Darum ist er kein Republikaner. Er weiß nur zu wohl, daß diese republikanische Verfassung für das Vaterland unwiederbringlich verloren ist. Dem praktischen Staatsmann, der mit der nüchternen Wirklichkeit, mit den Bedürfnissen seiner Zeit zu rechnen hat, erscheint die Monarchie für den unversehrten Bestand des Vaterlandes ebenso notwendig, als sie ihm in ihrer vollendeten Gestalt vom rein philosophischen Standpunkte aus das beste gedünkt hatte.

XVIII.

Le naturalisme Aristotelicien.

Par

Clodius Piat, Paris.

Du système de Platon à celui d'Aristote, la philosophie est en marche vers le naturalisme. Après Aristote, et sous son influence, ce mouvement ne fait que s'accentuer. Ses premiers disciples, si l'on en excepte le pieux Eudème[1]), tendent de plus en plus à supprimer les différences qu'il a établies entre la pensée et la matière; si bien que, au terme de leurs spéculations, il ne reste ni moteur transcendant ni «intelligence separée»: On aboutit à une conception de l'univers d'où s'est évanonie toute idée de surnature.

---

[1]) D'après la *Morale d'Eudème*, la contemplation et la vertu morale ont une relation de nature Platonicienne; tout consiste à contempler Dieu et à le servir, τὸν Θεὸν Θεραπεύειν καὶ Θεωρεῖν (H, 15, 1229 b, 13—21). Eudème admet également une sorte divination qui est d'inspiration Platonicienne. A son sens, la bonne fortune (εὐτυχία) ne trouve son explication complète ni dans *le hasard* (τύχη), dont les effets ne peuvent être réguliers (ἢ ἀεὶ ὡσαύτως ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ); ni *dans la science* (μάθησις), puisque les hommes qui en sont privés ont parfois de la bonne fortune (ἄφρονες γὰρ ὄντες κατορθοῦσι πολλά); ni *dans l'exercice* lui-même (ἄσκησις) ou *l'expérience* (ἐμπειρία). Il faut donc qu'il y ait une cause hypernaturelle à ce fait singulier et cependant réel; cette cause, c'est Dieu: τὸ δὲ ζητούμενον τοῦτ' ἐστί, τίς ἡ τῆς Κινήσεως ἀρχὴ ἐν τῇ ψυχῇ. Δῆλον δή, ὥσπερ ἐν τῷ ὅλῳ Θεός, καὶ πᾶν ἐκείνῳ. κινεῖ γάρ πως πάντα ἐν ἡμῖν θεῖον. λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. τί οὖν ἂν κρεῖττον καὶ ἐπιστήμης εἴποι πλὴν θεός; ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον. καὶ διὰ τοῦτο οἱ πάλαι ἔλεγον, εὐτυχεῖς καλοῦνται οἳ ἂν ὁρμήσωσι κατορθοῦν ἄλογοι ὄντες, καὶ βουλεύεσθαι οὐ συμφέρει αὐτοῖς (*Eth. Eud.*, H, 14, 1248 a, 24 et sqq. — V. aussi tout ce chapitre. — *ibid.* A, 1, 1214 a, 14—24; *ibid.* B, 8, 1225 a, 27—33. Au contraire, la *Grande morale*, qui n'est très probablement qu'un résumé des deux autres, est d'un aristotélisme plus pur. On n'y trouve ni la théorie *d'Eudème* sur le rapport de la vertu à Dieu (A, 35, 1198 b 8—20; B 10, 1208 a 5—20), ni son explication de la bonne fortune (B 8, 1207 a 6—17; cf. *ibid.* 17 et sqq.).

I.

Platon n'a pas complètement résolu le problème tant de fois agité de l'être et du devenir; après son génial effort, il y reste encore deux difficultés de fond.

D'après Platon, les formes sont «séparées». Mais alors que devient la nature? Elle ne peut être qu'absolument indéterminée: elle n'existe pas. Et cependant il faut qu'elle existe. L'expérience est là, indeniable autant qu'inévitable, pour témoigner de sa réalité: il y a autour de nous une multitude indéfinie d'êtres qui se meuvent, qui vivent, qui sentent et qui pensent.

D'après Platon, les formes sont «immuables». Mais alors quelle est la première cause efficiente du mouvement? Ce ne peut être la nature, qui n'existant pas, reste à jamais incapable de rien produire. Supposé d'ailleurs qu'elle ait une certaine existence, elle ne la possède que d'emprunt, elle ne la peut tenir que de cette «participation» mystérieuse dont Platon a parlé tant de fois sans jamais la définir; et de la sorte c'est encore au-dessus d'elle qu'il faut remonter, si l'on veut trancher la question. De quelque manière que l'on raisonne, les «formes» sont la zone de l'univers où l'on se voit contraint de situer la première cause efficiente de la «genération». Or la chose est impossible. L'immuable peut être cause finale du mouvement, il n'en saurait être la cause efficiente: ce qui ne change pas ne produit pas de changement. C'est ce qu'a bien senti Platon. Aussi a-t-il introduit dans son «monde intelligible» un principe de spontanéité, une sorte «d'âme royale» qui se meut elle-même. Mais, on procédant de la sorte, il n'a fait qu'entacher son système d'une contradiction irréductible. On ne se meut soi-même qu'à condition d'envelopper de la puissance; et les «formes» n'en ont pas: vu qu'elles sont essentiellement immuables, elles sont aussi essentiellement «achevées», entièrement «en acte».

Ces deux difficultés originelles, Aristote s'applique à les résoudre: c'est la tâche dominante qu'il s'impose, comme métaphysien. Et la solution qu'il leur donne consiste d'abord à mettre la forme dans la matière: il fait de la forme et de la matière les deux principes constitutifs de toute réalité en devenir.

Par suite, la nature n'est plus une simple apparence, une sorte de reflet et comme une ombre de l'Etre; elle devient une chose en soi. C'est une hiérarchie de substances où la forme acquiert une prévalence et par là même une indépendance de plus en plus grande à mesure que l'on s'élève du règne végétal vers le genre humain.

Par là même aussi, l'âme n'est pas dans le corps, «comme le pilote dans son navire»; on ne peut dire non plus qu'elle y soit «mélangée» de manière à conserver le privilège d'en sortir au moment de la mort. Autre est la réponse au problème que soulève l'union du physique et du mental. L'âme est la forme du corps; et, comme telle, elle ne peut pas plus s'en séparer que la rondeur du rond ou la vision de l'œil qui voit. Il est bien vrai qu'il y a dans l'homme quelque chose de plus que chez les autres «vivants». L'homme est doué «d'intelligence»; et cette faculté supérieure se divise en «deux parties» dont la plus noble, «venue comme par la porte», ne peut rentrer dans les virtualités de la matière. Mais, outre que ce «νοῦς divin» suscite des difficultés invincibles, il ne fait que conditionner notre individualité, il ne la constitue point. Il est le même en tous, et par suite il n'est à personne: sa survivance ne nous intéresse pas. Il n'y a que «l'intelligence passive» qui soit nôtre; et cette intelligence disparaît avec la sensibilité qui disparaît aussi avec la vie organique.

En vertu de la même conception, l'idée platonicienne de Dieu se modifie également et dans un sens analogue. Il ne faut plus voir dans les «intelligibles» des réalités immuables et transcendantes. Ils sont descendus de leur «ciel» dans la matière; ils y vont de la puissance à l'acte et de l'acte à la puissance: ils servent au commerce de la nature et suivent la loi du devenir. Désormais, les intelligibles changent; et, s'ils changent, Dieu ne saurait les connaître, vu qu'il changerait du même coup. Dieu n'ignore pas seulement les phénomènes de la nature, mais encore les possibles qui président à l'apparition de ces phénomènes: sa science ne peut être que la pensée de sa pensée.

Mais ni la matière ni la forme ne suffisent par elles-mêmes à rendre compte de tout: elles expliquent la constitution des êtres; elles ne font pas comprendre les changements qu'ils subissent. A

quoi tient le branle universel? D'où vient que la nature se meut et dans l'ordre? Pour éclaircir cet autre problème, il faut un autre principe de solution. Or on ne peut, comme l'a fait Platon, attribuer à la cause première une sorte de désir qui l'incline à mouvoir le monde d'après la loi du meilleur; il n'y a rien de pareil en Dieu, vu qu'il se suffit et n'enveloppe aucune puissance. Mais, si le désir ne trouve pas de place en Dieu, il peut exister dans la nature; et voilà, de fait, la cause efficiente de tout devenir: le premier moteur ne meut pas l'univers; il est la fin vers laquelle l'univers se meut sous l'influence d'un inextinguible amour. Le désir suit donc aussi la route des intelligibles: il passe à son tour du «ciel» dans la matière; et Dieu n'est plus que la pensée de la pensée.

C'est de tous côtés que la surnaturalisme superbe de Platon s'apprauvit et s'étiole sous la main d'Aristote: ses intelligibles deviennent le fond du monde sensible; de son âme entièrement éternelle, il ne reste qu'une pointe de l'entendement qui ressemble bien plus à un être logique qu'à une réalité; et son Dieu si riche en science et en amour n'est plus qu'une intuition qui n'a d'autre contenu qu'elle même.

II.

Ces transformations diverses, Théophraste les maintient. Bien plus, sa doctrine tend par endroits à les aggraver.

D'après Aristote, tous les mouvements requièrent, pour s'accomplir, une certaine portion de l'espace et par là même une certaine portion de la durée. Conformément à cette notion, il n'admet pas que les actes de la pensée soient des mouvements; car le sujet qui les produit et les supporte est indivisible. Ces actes n'ont ni terme initial ni terme final, ni avant ni après; ils s'accomplissent tout d'un coup. Théophraste n'en est pas pour cette distinction radicale entre les phénomènes de l'esprit et ceux de l'étendue. A son sens, il y a des mouvements qui s'opèrent au même instant dans toutes les parties d'une même masse[1]); et par suite, il ne voit pas d'incon-

[1]) *Théoph. Frag.* 55, P. 428a, *éd. Frid. Wimmer*, *Firmin-Didot*, Paris 1846. Comme le fait observer *Thémistius* dans le fragment cité, c'est probablement sur le mode de propagation de la lumière que Théophraste fondait son sentiment. — *ibid.*, *Frag.* 26, 2, 420a.

venient à se servir de ce terme, lorsqu'il s'agit d'intellections et de jugements: pour lui, ce sont de vrais mouvements que les actes de la pensée[3]).

Au regard d'Aristote, l'imagination et l'intelligence sont nettement irréductibles l'une à l'autre; la première ne renferme que des intelligibles en puissance, la seconde ne contient que des intelligibles en acte. Et de ceux-ci à ceux-là, le passage ne se fait point par voie d'affinement; les intelligibles en acte sont des formes à l'état pur qui se dégagent du sensible sous l'influence illuminatrice de l'intelligence active. Théophraste se demande si l'imagination se rattache à la «partie rationnelle de l'âme ou bien à sa partie sensible[4]). Et cette question le laisse dans le doute.

On sait comment Aristote essaie d'expliquer le rapport des idées aux objets. En vertu d'une excitation dont la nature reste assez indéfinie, l'intelligence s'éveille dans les images qui nous viennent du dehors. Du même coup, elle réduit en acte les formes qui s'y trouvent à l'état latent et les perçoit. Par conséquent, la pensée n'est pas identique aux essences «incorporées»; elle n'est identique qu'aux espèces intelligibles que nous nous en faisons. C'est là du moins ce que l'on a le droit de regarder comme l'explication dominante du Stagirite; nous ne disons pas qu'il soit impossible de fonder sur quelques unes de ses formules une interprétation très-differente: il a des textes qui, lorsqu'on les sépare de l'ensemble de sa doctrine, mènent directement à l'idéalisme[5]). Théophraste n'adopte pas de tous points la solution dualiste à laquelle s'est arrêté son maître; il parait même l'avoir transformée en sa contraire.

---

[3]) *ibid.*, *Frag.* 53 (tiré de simpl., *Phys.* 225), P. 426a. D'après ce passage de Simpl., Théophraste affirme d'abord que les désirs (ἐπιθυμίαι) et les colères (ὀργαί) sont des mouvements (κινήσεις σωματικαὶ). Puis il ajoute un peu plus loin qu'il en va de même pour les intellections et les jugements: Καὶ τούτοις ἐπάγει· ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον εἴ τινα χωρισμὸν ἔχει πρὸς τὸν ὅρον, ἐπεὶ τό γε κινήσεις εἶναι καὶ ταύτας (κρίσεις καὶ θεωρίας) ὁμολογούμενον.

[4]) Simpl., *in libros Arist. de an.*, P. 286a, 26—32 (ed. Mich. Hayduck, Berolini, 1882): Simpl. expliquant la pensée d'Arist. sur le rapport de la raison et de l'imagination, ajoute sous forme d'incidente: . . . φαντασίαν, ἣν καὶ ὁ Θεόφραστος ἐν τοῖς ἰδίοις φυσικοῖς ἀπορεῖ, πότερον λογικὴν ἢ ἄλογον θετέον.

[5]) V. plus. bas, Note 27.

Comment se détermine l'intelligence passive? D'où vient l'excitation qui la fair sortir de son état de puissance? C'est un problème qu'il pose derechef. Or il se refuse à croire que le sensible puisse actionner la pensée, et même que la pensée puisse actionner le sensible, vu qu'entre le corporel et l'incorporel il n'y a pas de relation dynamique. La conséquence à laquelle il arrive, c'est que l'intelligence se développe d'elle-même, c'est qu'elle enferme en son être et les intelligibles et la spontanéité voulue pour les découvrir[6]). Mais cette conséquence ne va pas seule; elle soulève naturellement une autre question. Si les intelligibles sont dans la pensée, il s'agit plus que jamais de définir quel rapport ils peuvent avoir avec les objets réels. Et là s'accuserait, au dire de Priscien, une divergence nouvelle, beaucoup plus profonde que la première. Théophraste admettrait que les intelligibles s'identifient avec les choses corporelles dans la mesure même où elles sont « formes »: ce qui suppose que la pensée est immanente au monde, qu'elle sommeille et s'éveille en lui[7]). Toutefois, ce dernier point souffre quelque

---

[6]) Theophr. *frag.* 53b (*Themist.*, *De an.* 91), P. 427a: ἄμεινον δὲ τὰ Θεοφράστου παραθέσθαι περί τε τοῦ δυνάμει νοῦ καὶ τοῦ ἐνεργείᾳ. περὶ μὲν οὖν τοῦ δυνάμει τάδε φησίν: « . . . πῶς δέ ποτε γίνεται τὰ νοητὰ καὶ τί τὸ πάσχειν αὐτόν; δεῖ γάρ, εἴπερ εἰς ἐνέργειαν ἥξει, καθάπερ ἡ αἴσθησις· ἀσωμάτῳ δὲ ὑπὸ σώματος τί τὸ πάθος; ἢ ποία μεταβολή; καὶ πότερον ἀπ᾽ ἐκείνου ἡ ἀρχὴ ἢ ἀπ᾽ αὐτοῦ; τὸ μὲν γὰρ πάσχειν ἀπ᾽ ἐκείνου δόξειεν ἄν, οὐδὲν γὰρ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ τῶν ἐν πάθει, τὸ δὲ ἀρχὴ(ν) πάντων εἶναι καὶ ἐπ᾽ αὐτῷ τὸ νοεῖν καὶ μὴ ὥσπερ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἀπ᾽ αὐτοῦ. τάχα δ᾽ ἂν φανείη καὶ τοῦτο ἄτοπον, εἰ ὁ νοῦς ὕλης ἔχει φύσιν μηδὲν ὢν ἅπαντα δὲ δυνατός. « . . . . . » ἀπαθὴς γάρ, φησίν, ὁ νοῦς, εἰ μὴ ἄρα ἄλλως παθητικός, καὶ ὅτι τὸ παθητικὸν ὑπ᾽ αὐτοῦ οὐχ ὡς τὸ κινητικὸν ληπτέον, ἀτελὴς γὰρ ἡ κίνησις, ἀλλ᾽ ὡς ἐνέργειαν. καὶ προϊὼν φησι τὰς μὲν αἰσθήσεις οὐκ ἄνειν σώματος, τὸν δὲ νοῦν χωριστόν. Et la même pensée s'affirme à nouveau dans la suite du texte où il s'agit de l'intellect actif. Au regard de Théophraste, l'intelligence est tout entière séparée et ne peut éprouver l'action d'aucun corps. — cf. Priscian., *Metaphr.*, P. 25—29, Περὶ νοῦς, éd. Bywater, Berolini, 1886.

[7]) Priscian., *ouvr. cit.*, P. 34, 29 et sqq.: πάλιν δὲ ὑπομιμνήσκει φιλοσοφώτατα ὁ Θεόφρ. ὡς καὶ αὐτὸ τὸ εἶναι τὰ πράγματα τὸν νοῦν καὶ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ ληπτέον οἰκείως· ἵνα μὴ ὡς ἐπὶ τῆς ὕλης κατὰ στέρησιν τὸ δύναμει, ἢ κατὰ τὴν ἔξωθεν καὶ παθητικὴν τελείωσιν τὸ ἐνεργεία ὑπονοήσωμεν· ἀλλὰ μηδὲ ὡς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως, ἔνθα διὰ τῆς τῶν αἰσθητηρίων κινήσεως ἡ τῶν λόγων γίνεται προβολή, καὶ αὕτη τῶν ἔξω κειμένων οὖσα θεωρητική, ἀλλὰ νοερῶς ἐπὶ νοῦ καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ εἶναι τὰ πράγματα ληπτέον . . . . *ibid.*, 37, 24—33: . . . . τῷ νῷ, φησὶ (Θεόφρ.), τὰ μὲν νοητά, τουτέστι τὰ ἄϋλα, ἀεὶ ὑπάρχει· ἐπειδὴ κατ᾽ οὐσίαν

réserve. Le texte où l'on se fonde pour l'établir est la rédaction d'un néoplatonicien; et l'on n'est pas sûr de sa complète fidélité.

On connaît mieux l'idée que Théophraste s'est faite de l'âme humaine. Et là son esprit naturaliste se manifeste à nouveau. Comme il a pu voir et comparer un très grand nombre d'êtres vivants, il n'a plus une confiance absolue en la distinction métaphysique des espèces; il incline plutôt à croire que tous les individus s'apparentent de quelque manière. Pour lui, l'âme humaine, y compris l'intelligence active, est pareille de sa nature à celle des autres animaux; elle n'en diffère que par son degré de développement. De part et d'autre, en effet, ce sont les mêmes sensations, les mêmes désirs, les mêmes passions et les mêmes raisonnements; il n'y a de dissemblance que dans l'affinement de ces divers phénomènes[8]). Assurément, Aristote est déjà sur cette voie; mais il ne va pas aussi loin. D'après sa doctrine, l'évolution des formes trouve dans les résistances de la matière une limite infranchissable.

Avec Aristoxène et Dicéarque, on fait un autre pas dans la même direction; et ce pas est considérable. Aristoxène admet l'empirisme d'Aristote. Il observe sa méthode avec rigueur et l'applique, en musique, d'une manière ingénieuse et féconde. Mais il subit en même temps l'influence des pythagoriciens: son intelligence demeure frappée du sens de l'harmonie qui s'est revélé dans leur école. Il se passionne pour leur théorie des nombres dont l'idée

---

αὐτοῖς σύνεστι καὶ ἔστι(ν) ὅπερ τὰ νοητά· τὰ δὲ ἔνυλα, ὅταν νοηθῇ, καὶ αὐτὰ τῷ νῷ ὑπάρξει, οὐχ ὡς συστοίχως αὐτῷ νοηθησόμενα· οὐδέποτε γὰρ τὰ ἔνυλα τῷ νῷ ἀύλῳ ὄντι· ἀλλ᾽ ὅταν ὁ νοῦς τὰ ἐν αὐτῷ μὴ ὡς αὐτὰ μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς αἰτία τῶν ἐνύλων γινώσκῃ, τοτέ καὶ τῷ νῷ ὑπάρξει τὰ ἔνυλα κατὰ τὴν αἰτίαν.

[8]) Porph., *De abst.*, III, 25, éd. *Rud. Hercher*, Paris 1858: Θεόφραστος δὲ καὶ τοιούτῳ κέχρηται λόγῳ ..... πάντας δὲ τοὺς ἀνθρώπους ἀλλήλοις φαμὲν οἰκείους τε καὶ συγγενεῖς εἶναι δυοῖν θάτερον, ἢ τῷ προγόνων εἶναι τῶν αὐτῶν, ἢ τῷ τροφῆς καὶ ἠθῶν καὶ ταὐτοῦ γένους κοινωνεῖν .... καὶ μὴν πᾶσι τοῖς ζῴοις αἵ γε τῶν σωμάτων ἀρχαὶ πεφύκασιν αἱ αὐταὶ (comme les germes, la chair etc.), πολὺ δὲ μᾶλλον τῷ τὰς ἐν αὐτοῖς ψυχὰς ἀδιαφόρους πεφυκέναι, λέγω δὴ ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ταῖς ὀργαῖς, ἔτι δὲ τοῖς λογισμοῖς, καὶ μάλιστα πάντων ταῖς αἰσθήσεσιν. ἀλλ᾽ ὥσπερ τὰ σώματα, καὶ τὰς ψυχὰς οὕτω τὰ μὲν ἀπηκριβωμένας ἔχει τῶν ζῴων, τὰ δὲ ἧττον τοιαύτας, πᾶσι γε μὴν αὐτοῖς αἱ αὐταὶ πεφύκασιν ἀρχαί. Δηλοῖ δὲ ἡ τῶν παθῶν οἰκειότης.

fondamentale lui semble juste et finit par conclure que l'âme elle-même n'est qu'un certain rythme des parties du corps. A son gré, l'organisme est un instrument de musique: quand il est bien accordé, la conscience jaillit et n'est que cet accord; elle s'évanouit dès qu'il vient à se désajuster[9]). Dicéarque s'est encore plus occupé de l'âme qu'Aristoxène, son ami; et il en donne la même définition: Il la considère également comme une «harmonie des éléments» corporels. Par suite, elle ne saurait avoir une existence indépendante: elle ne peut nullement survivre à l'organisme; et la croyance en l'immortalité n'est qu'une erreur dont il faut purifier l'esprit humain[10]). Malgré cette théorie matérialiste, Dicéarque ne laisse pas d'admettre un principe divin et même une sorte de divination[11]). Ce qui ne doit surprendre personne. Démocrite est tombé dans la même contradiction; et l'histoire de la pensée abonde en cas analogues: les philosophes enlèvent aux concepts ce qu'ils contiennent et continuent ensuite à s'en servir comme s'ils ne leur avaient rien enlevé.

---

[9]) *Frag. Hist. graec.*, t. II, P. 290. éd. Car. Muller, Firmin-Didot, Paris, 1848. ARISTOX. *frag.* 82, *Cicer. Tuscul.*, I, 10: *Aristoxenus Musicus idemque philosophus ipsius corporis intentionem quamdam animum esse dixit; velut in cantu* et fidibus, *quae harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri, tanquam in cantu sonos. Hic Aristoxenus ab artificio suo non recessit, et tamen dixit aliquid, quod ipsum quale esset, erat multo ante dictum et explanatum a Platone* (in Phaed. P. 390. 392); *id ibid.*, 18; *Lactantius instit. div.*, VII, 13; *id De op. Dei,* c. XVI.

[10]) *ibid.*, *Dicearch. frag.* 62. En ce fragment, Dicéarque s'exprime ainsi par la bouche d'un certain Phérécrate: nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane, frustraque animalia et animantes appellari; .... vimque omnem eam, qua vel agamus quid vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aquabiliter esse fusam, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum, ut temperatione vigeat et sentiat; *ibid.*, *Tuscul.* I. 11. 18. 22; *Acad.* II, 39, 124. — *Frag.* 63, *Jambl.* ap. *stobaeum Ecl.* t. I. P. 870, ed. Heeren (cf. *Osann*, P. 51. — *Frag.* 64, *Nemesius*, *De natur. hom.* P. 68 ed Matthaei: Δικαίαρχος δὲ (animam dixit) ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων, ...; — *Piut. Plac. Ph.* IV. 2, 5, P. 898; *Stobaeus Ecl.* t. 1. P. 796; — *Sextus empir. Adr. Math.* VII, P. 438; *ib.*, *Pyrrhon. Hypoth.* II. c. 5; *Atticus Platonicus apud Euseb. Prep. Ev.* XV. 9, P. 810, A; *Tertullian. De anim.* c. 15.

[11]) *ibid.*, *frag.* 69, *Cicero De divin.* I. 3; *ibid.* 50; *ibid.* II, 51. — *frag.* 70 *Plutarchus Plac. Phil.* V. 1. 4, P. 1105ᵃ: Ἀριστοτέλης καὶ Δικαίαρχος τὸ κατ' ἐνθουσιασμὸν μόνον παρεισάγουσι καὶ τοὺς ὀνείρους, ἀθάνατον μὲν εἶναι οὐ νομίζοντες τὴν ψυχήν, θείου δέ τινος μετέχειν αὐτήν.

III.

Mais ce sont là des idées plus ou moins fragmentaires et dont la substance était connue depuis longtemps. Il en va différemment de l'œuvre de Straton. Elle forme une conception originale, compréhensive, dérivée tout entière d'un seul principe; et le naturalisme y triomphe d'un bout à l'autre: il y est plus intense que dans l'épicuréisme où subsiste une sorte de mythologie divine, plus intense même que dans le stoïcisme. Straton a subi très probablement l'influence de ces deux derniers systèmes et il en traduit avec une puissance singulière l'esprit commun qui est la haine du transcendant.

Le mouvement local ne s'explique pas comme l'a dit Aristote. Contrairement à sa pensée, tous les corps sont pesants et tous ils tombent vers le «milieu». Mais leur pesanteur est inégale et par là même ils y tombent avec des vitesses différentes: c'est ce qui fait que les uns montent, tandis que les autres vont en bas. Les plus lourds, dans leur chute, exercent une pression sur ceux qui le sont moins et les obligent à changer leur route naturelle. Si le feu, par exemple, va vers le haut, ce n'est pas qu'il y tende comme vers sa fin et sa forme; les autres corps l'actionnent dans cette direction en vertu de leur gravité plus grande: supposé que l'on supprime à la fois l'air, l'eau et la terre, le feu se mettrait de lui-même à descendre, comme tout le reste. La loi qui préside aux mouvements de translation est unique; et c'est celle de la chute vers le centre du monde[12]).

[12]) *Simpl.* De coel., 121ᵃ32 et sqq.; *Sch. in Ar.* 486ᵃ5: ὅτι δὲ οὔτε τῇ ὑπ' ἀλλήλων ἐκθλίψει βιαζόμενα κινεῖται δείκνυσιν (Ἀριστ.) ἐφεξῆς. ταύτης δὲ γεγόνασι τῆς δόξης μετ' αὐτὸν Στράτων ὁ Λαμψακηνός τε καὶ Ἐπίκουρος, πᾶν σῶμα βαρύτητα ἔχειν νομίζοντες καὶ πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι, τῷ δὲ τὰ βαρύτερα ὑφιζάνειν τὰ ἧττον βαρέα ὑπ' ἐκείνων ἐκθλίβεσθαι βίᾳ πρὸς τὸ ἄνω, ὥστε εἴ τις ὑφεῖλε τὴν γῆν, ἐλθεῖν ἂν τὸ ὕδωρ εἰς τὸ κέντρον, καὶ εἴ τις τὸ ὕδωρ, τὸν ἀέρα. καὶ εἰ τὸν ἀέρα, τὸ πῦρ .... οἱ δὲ τοῦ πάντα πρὸς τὸ μέσον φέρεσθαι κατὰ φύσιν τεκμήριον κομίζοντες τὸ τῆς γῆς ὑποσπωμένης τὸ ὕδωρ ἐπὶ τὸ κάτω φέρεσθαι καὶ τοῦ ὕδατος τὸν ἀέρα, ἀγνοοῦσι τὴν τούτου αἰτίαν τὴν ἀντιπερίστασιν οὖσαν ..... ἰστέον δὲ ὅτι οὐ Στράτων μόνος οὐδὲ Ἐπίκουρος πάντα ἔλεγον εἶναι τὰ σώματα βαρέα καὶ φύσει μὲν ἐπὶ τὸ κάτω φερόμενα παρὰ φύσιν δὲ ἐπὶ τὸ ἄνω, ἀλλὰ καὶ Πλάτων οἶδε φερομένην τὴν δόξαν καὶ διελέγχει; *Stob. Ecl.* I, 348: Στράτων μὲν προσεῖναι τοῖς σώμασι φυσικὸν βάρος, τὰ δὲ κουφότερα τοῖς βαρυτέροις ἐπιπολάζειν οἷον ἐκπυρηνιζόμενα.

A quoi tient l'inégalité de la pesanteur? Est-elle de provenance qualitative? ou bien faut-il, comme l'a fait Démocrite, l'attribuer a de petits interstices? Il y a là un point qu'il n'est pas facile d'éclaircir. Il semble néanmoins que Straton ait incliné vers la seconde de ces deux hypothèses. Sans doute, il combat le mécanisme de Démocrite qu'il appelle «un rêve», il rejette ses «atomes insécables» et s'élève avec force contre sa théorie du vide[13]). Mais, en même temps, il ne laisse pas de s'en inspirer au profit d'une solution qui lui est personnelle. Il faut croire avec Aristote à la divisibilité indéfinie de la matière et du mouvement[14]); il faut maintenir aussi qu'il n'y a pas de vide en dehors du monde. Le vide est un lieu; le lieu est «l'intervalle qui se produit entre l'environnant et l'environné»[15]); or par delà le ciel, il n'existe plus rien, il ne peut plus rien exister de semblable. Et pourtant la thèse de Démocrite n'est pas entièrement fausse. Lorsqu'on expose aux rayons du soleil une bouteille pleine d'eau et hermétiquement fermée, la lumière et la chaleur la pénètrent de part en part: c'est donc qu'il s'y trouve des pores[16]). S'il n'y a pas de vide à l'extérieur de l'univers, il y en a du moins au-dedans[17]).

---

[13]) *Cic. Acad.* II. 38. 121: quæcumque sint, docet omnia effecta essa natura: nec ut ille, qui asperis et levibus et hamatis uncinatisque corporibus concreta hæc esse dicat, interjecto inani. Somnia censet haec esse Democriti, nan docentis, sed optantis.

[14]) *Simpl.*, *Phys.*, 168, a, o: ὁ δὲ λαμψακηνὸς Στράτων οὐκ ἀπὸ τοῦ μεγέθους μόνον συνεχῆ τὴν κίνησιν φησίν, ἀλλὰ καὶ καθ' ἑαυτήν, ὡς, εἰ διακοπείη, στάσει διαλαμβανομένη, καὶ τὸ μεταξὺ δύο διαστάσεων κίνησιν οὖσαν ἀδιάκοπον. καὶ ποσὸν δέ τι, φησίν, ἡ κίνησις καὶ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά; voir aussi la conclusion de ce passage à partir de ces paroles: Ἀλλ' ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ....; — *Sext. Emp.*, *Adv. Math.*, X. 155. Dans ce passage, le temps est donné comme se composant de parties indivisibles: τοὺς μὲν γὰρ χρόνους εἰς ἀμερὲς ὑπέλαβον (οἱ περὶ τὸν Στράτωνα) καταλήγειν. Mais cette indication semble inexacte. D'après *Simplicius*, *Straton* dit formellement que le temps, à la différence du nombre, est continu: ἡ δὲ κίνησις καὶ ὁ χρόνος συνεχῆς (*Phys.* 187, a, m.).

[15]) *Stob. Ecl.*, I. 380: τόπον δὲ εἶναι (d'après Straton) τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ περιεχομένου (Ed. Menicke, Lipsiæ, 1860).

[16]) *Simpl.*, *Phys.*, 163, b, o.

[17]) *Stob. Loc. cit.*: Στράτων ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενόν, ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι; *Theodoret.*, *curatio gr. aff.*, IV. 14. P. 58. (Recens. Th. Gaisford, Oxoniis, 1839): ὁ δὲ Στράτων ἔμπαλιν, ἔξωθεν μηδὲν εἶναι κενόν, ἔνδοθεν δὲ δυνατὸν εἶναι; *Simpl.*, *Phys.*, 144, b, m.

Et de là viennent probablement, au sens de Straton, les différences de gravité qui se révèlent dans le monde physique.

A côté des mouvements de translation, qui sont purement quantitatifs, il y a ce que l'on appelle aujourd'hui les mouvements moléculaires; et ceux-là sont d'ordre qualitatif[18]). Il existe deux qualités premières: la chaleur qui a son substrat dans le feu, la froideur qui a le sien dans l'eau[19]). Ces deux qualités sont des contraires qui s'excluent: l'une disparaît toujour où l'autre se produit et dans la mesure où elle se produit. Et cette lutte est le principe de toute une catégorie de phénomènes physiques. Par exemple, lorsque la froideur gagne en intensité, la chaleur est par là même pourchassée vers les hauteurs du ciel, dans les cavernes et les fissures de la terre: elle s'accumule en ces régions. C'est de là que résultent les éclairs, les tonnerres, les tremblements du sol, les éruptions volcaniques[20]).

La pesanteur, la chaleur et la froideur ne sont que les causes directes et sensibles du devenir physique. Il faut qu'il y ait une force qui les tire de la matière et les détermine, qui les coordonne et les meuve du dedans[21]). Mais il n'est pas nécessaire que cette force soit suspendue à une pensée transcendante qui la sollicite et la dirige; il n'est pas nécessaire non plus qu'elle connaisse elle-même

---

18) *Sext. imp.*, *Pyrrh.*, III. 33: Στράτων δὲ ὁ φυσικὸς τὰς ποιότητας (ἀρχὴν λέγει).

19) *Stob.*, *Ecl.*, I. 298: Στράτων στοιχεῖα τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν. — *Epiphan.*, *Exp.* fid., 1090a (côll. Migne t. XLII): Στρατωνίων (l. Στράτων) ἐκ λαμψάκου τὴν θερμὴν οὐσίαν ἔλεγεν αἰτίαν πάντων ὑπάρχειν (La chaleur est le principe positif et dominant); *Plut. Prim. frig.*, 9, 1160b.

20) *Senec.*, *Natur. qu.*, VI. 13, 2. (Ed. Bouillet, Paris, 1830: Huius [Str.] tale decretum est: frigidum et calidum semper in contraria abeunt, et una esse non possunt: eo frigidum confluit, unde vis calida discessit: et invicem ibi calidum est, unde frigus expulsum est ....; *Stob.*, *Ecl.*, I. 598: Στράτων, θερμοῦ ψυχρῷ παρείξαντος, ὅταν ἐκβιασθὲν τύχῃ, τὰ τοιαῦτα γίγνεσθαι, βροντὴν μὲν ἀποῤῥήξει, φάει δὲ ἀστραπήν, τάχει δὲ κεραυνόν, πρηστῆρας δὲ καὶ τυφῶνας τῷ πλεονασμῷ τῷ τῆς ὕλης, ἣν ἑκάτερος αὐτῶν ἐφέλκεται, θερμοτέραν μὲν ὁ πρηστήρ, παχυτέραν δὲ ὁ τυφών.

21) C'est dans son traité Περὶ ἀρχῶν et dans son traité Περὶ δυνάμεων, que Straton avait parlé de ce sujet. Bien que l'on n'ait pas ces ouvrages, ont peut reconstruire sa pensée à l'aide des textes que contiennent les références suivantes.

ce qu'elle fait. Elle est cause première; par suite, elle est aussi ce qu'il y a de meilleur et travaille naturellement pour la réalisation de l'ordre: en lui prêtant la conscience, on ajoute rien à l'orientation essentielle de son activité. Le «Moteur immobile» d'Aristote et son âme de la nature sont deux hypothèses superflues: la nature est aveugle et pourtant se suffit[22]).

Au-dessus de la nature se développe une hiérarchie d'êtres qui deviennent de plus en plus complexes à mesure qu'ils se superposent. Ces êtres d'un genre supérieur, c'est également la force qui, vue d'un autre aspect, en fournit la raison explicative. Bien que partout la même, elle a des modalités diverses. Absolument brute dans le règne minéral, elle est aussi le principe qui vit dans les plantes, qui sent dans les animaux, qui réfléchit et raisonne dans l'homme. Et plus elle monte par ce nouvel ordre de déterminations, plus elle tend à ne relever que de soi. C'est en elle que naît et s'accomplit la pensée considerée du point de vue de son sujet; elle est aussi le siège unique de toutes nos sensations. Nous sommes victimes d'une sorte d'hallucination naturelle, lorsque nous rapportons ces phénomènes aux organes: ils ont lieu dans l'âme et les organes n'en contiennent que la cause[23]). Mais quel

---

[22]) *Cic. Acad.*, II. 38, 121: Negas sine Deo posse quidquam, ecce tibi e transverso Lampsacenus Strato, qui det isti Deo immunitatem Magni quidem muneris. Negat opera Deorum se uti ad fabricandum mundum. Quaecunque sint docet omnia esse effecta natura. — *Id.*, *Nat. Deor.*, I, 13. 37: Nec audiendus ejus Theophrasti auditor Strato, is qui Physicus appellatur; qui omnem vim divinam in natura sitam essa censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu; — *Lactant.*, *d. ir. D.*, t. VII, c. 10, P. 99b (Collect. Migne Patr. lat.) — *Minuc. Felix*, Octav, t. III, 19. 295a: Straton quoque et ipsam naturam (Deum) loquitur. — *Senec.* apud *S. August*, *civit. Dei*, t. XLI, VI. 10. P. 190b: Hoc loco dicet aliquis .... ego feram aut Platonem aut Peripateticum Stratonem, quorum alter fecit Deum sine corpore, alter sine animo; — *Max. Tyn.*, 17, 5 (Ed. Dübner, Paris, 1877): L'Athée lui même a l'idée de Dieu, κἂν ὑπαλλάξῃς τὴν φύσιν, ὡς Στράτων; — *Plut.*, *adv. col.* 14, 3. l. 1363a: Τέλευτῶν δὲ [των ἄλλων περιπατητικῶν ὁ κορυφαιοτατον Στράτων] τὸν κόσμον αὐτὸν οὐ ζῷον εἶναι φησί, τὸ δὲ κατὰ φύσιν ἕπεσθαι τῷ κατὰ τύχην· ἀρχὴν γὰρ ἐνδιδόναι τὸ αὐτόματον, εἶτα τῦτω περαίνεσθαι τῶν φυσικῶν παθῶν ἕκαστον. Le mot τυχὴ n'est juste ici qu'autant qu'il s'oppose au terme de finalité.

[23]) *Plut.*, *utr. an. an corp. sit. libido*, *Frag.* I. 4. 2, P. 2a: οἱ μὲν γὰρ ἅπαντα συλλήβδην ταῦτα (sc. τὰ πάθη) τῇ ψυχῇ φέροντες ἀνέθεσαν, ὥσπερ Στράτων ὁ φυ-

que soit le degré d'activité que la force puisse acquérir, elle n'obtient jamais une indépendance totale; elle demeure toujours par le fond de son être essentiellement liée à la matière. L'intelligence s'étaie sur la sensibilité, car on ne pense qu'à l'aide d'images[24]): la sensibilité, à son tour, englobe la vie; et la vie ne va pas sans organisme: de telle sorte que, au moment où celui-ci vient à se détraquer pour de bon, toutes les facultés psychologiques s'évanouissent du même coup, la plus haute comme les inférieures. L'âme est la forme du corps et n'est que cela; par suite, elle ne s'en sépare pas plus que la blancheur du blanc ou le mouvement du mobile[25]). Aussi bien que la «pensée de la pensée», «l'intelli-

---

σικός, οὐ μόνον τὰς ἐπιθυμίας, ἀλλὰ καὶ τὰς λύπας, οὐδὲ τοὺς φόβους καὶ τοὺς φθόνους καὶ τὰς ἐπιχαιρεκακίας, ἀλλὰ καὶ πόνους καὶ ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας καὶ ὅλως πᾶσαν αἴσθησιν ἐν τῃ ψυχῇ συνίστασθαι φάμενος καὶ τῆς ψυχῆς τὰ τοιαῦτα πάντα εἶναι· μὴ τὸν πόδα πονούντων ἡμῶν ὅταν προσκρούσωμεν, μηδὲ τὴν κεφαλὴν ὅταν κατάξωμεν, μὴ τὸν Δάκτυλον ὅταν ἐκτεμώμεν· ἀναίσθητα γὰρ τὰ λοιπὰ πλὴν τοῦ ἡγεμονικοῦ, πρὸς ὃ τῆς πληγῆς ὀξέως ἀναφερομένης τὴν αἴσθησιν ἀλγηδόνα καλοῦμεν· ὡς δὲ τὴν φωνὴν τοῖς ὠσὶν αὐτοῖς ἐνηχοῦσαν ἔξω δοκοῦμεν εἶναι τὸ ἀπὸ τῆς ἀρχῆς ἐπὶ τὸ ἡγεμονικὸν διάστημα τῇ αἰσθήσει προσλογιζόμενοι, παραπλησίως τὸν ἐκ τοῦ τραύματος πόνον οὐχ ὅπου τὴν αἴσθησιν εἴληφεν, ἀλλ' ὅθεν ἔσχε τὴν ἀρχὴν εἶναι δοκοῦμεν, ἑλκομένης ἐπ' ἐκεῖνο τῆς ψυχῆς ἀφ' οὗ πέπονθε. Διὸ καὶ προσκόψαντες αὐτίκα τὰς ὀφρῦς (car c'est là que l'âme réside, d'après son école) συνήγαγον ἐν τῷ πληγέντι μορίῳ τοῦ ἡγεμονικοῦ τὴν αἴσθησιν ὀξέως ἀποδιδόντος . . .; *id. Plac.*, IV. 23. 3: Στράτων καὶ τὰ πάθη τῆς ψυχῆς καὶ τὰς αἰσθήσεις ἐν τῷ ἡγεμονικῷ, οὐκ ἐν τοῖς πεπονθόσι τόποις συνίστασθαι . . . . — A cette théorie se rattache une autre idée, c'est que les impressions organiques ne deviennent des sensations que sous l'influence de l'attention elle-même. *V. Plut.*, solert. an., 3. 6. P. 1176ᵃ (ex eo *Porph., De abst.*, III, 21): . . . . ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει . . . . .

[24]) *Simpl. Phys.*, 225, a, u: . . . . καὶ πρὸ τούτου δὲ τοῦ ῥητοῦ γέγραφεν: ὅτι οὖν εἰσιν αἱ πλεῖσται τῶν κινήσεων αἰτίαι, ἃς ἡ ψυχὴ καθ' αὑτὴν κινεῖται διανοουμένη καὶ ἃς ὑπὸ τῶν αἰσθήσεων ἐκινήθη πρότερον, δῆλόν ἐστιν. ὅσα γὰρ μὴ πρότερον ἑώρακε ταῦτα οὐ δύναται νοεῖν, οἷον τόπους ἢ λιμένας ἢ γραφὰς ἢ ἀνδριάντας ἢ ἀνθρώπους ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων. — le mot αἰτίαι n'est pas clair dans ce texte; Mais la pensée que nous y cherchons n'en reste pas moins nette.

[25]) D'ailleurs, l'âme, d'après Straton, est absolument une; et, par suite, dire qu'elle disparait en tant que sensible, c'est affirmer qu'elle disparait tout entière. V sur ce point: *Sext. Empir. Adn. Math.*, VII. 350: οἱ μὲν διαφέρειν αὐτὴν [τὴν ψυχὴν] τῶν αἰσθήσεων, ὡς οἱ πλείους· οἱ δὲ αὐτὴν εἶναι τὰς αἰσθήσεις καθάπερ διά τινων ὀπῶν τῶν αἰσθητηρίων προκύπτουσαν, ἧς στάσεως ἦρξε Στράτων τε ὁ φυσικὸς καὶ Αἰνησίδημος; *Tertullian, De an.*, 14.

gence active» est une illusion métaphysique. Il n'y a pour nous ni éternité, ni perpétuité, ni survivance d'aucune sorte: l'âme tout entière naît avec son organisme, se développe avec lui en le développant et finit avec lui[26]).

Ainsi, l'infinie variété du grand tout se ramène d'abord à une dualité, qui se compose de la force et de la matière. A leur tour, la force et la matière sont deux co-principes essentiellement inséparables d'une seule et même réalité, qui est la cause première, de la dualité on passe à l'unité.

C'est là l'unique Dieu que postule l'explication. Des faits le monde est le développement de l'être physique sous l'action d'une énergie qui lui est immanente.

IV.

La première évolution de la philosophie Aristotélicienne aboutit à l'immanentisme absolu; et la chose s'explique d'une certaine manière.

Aristote a fait la nature trop riche pour que l'idée de Dieu n'en souffre pas. Il y a mis la vie, le désir, une sorte d'éternelle raison, toutes les idées sous forme de possibles. Mais alors pourquoi n'y pas mettre aussi un commencement de pensée en acte, qui serait l'idée du meilleur et qui suffirait à tout mouvoir du dedans? Pourquoi recourir à un moteur séparé? Cette façon de conclure est d'autant plus naturelle que «la pensée de la pensée» est chose très difficile à concevoir: on est tenté malgré soi de n'y voir qu'une abstraction réalisée. On peut se demander également quel peut être au juste le rapport de «l'acte premier» à la raison que possède la nature; et là se trouve une nouvelle pente, par où l'on descend vers la naturalisme. Puisque l'acte premier n'a pas de matière, il ne se multiplie pas. Ce n'est donc pas par une espèce intelligible que la nature le connaît, c'est en lui-même. Par suite, elle s'identifie avec lui dans la mesure où elle le perçoit: il est en elle, elle est

---

26) *V. sur ce point: Olympiod., Schol. in Phaed.*, P. 127, ed. *Finckh*, Heilbronae, 1847; *id. ibid.* P. 150. 191; *Plut. Frag.* VII. 19. Il s'agit, dans ces passages de la critique du Phaedon; et cette critique est très pénétrante.

en lui. Il y a dans la théorie aristotélicienne un principe d'idéalisme qui conduit au Monisme[27]).

C'est dans un sens analogue que s'oriente la déduction, lorsqu'on vient à réfléchir sur la distinction des deux νοῦς. Outre que l'on ne saisit pas en quoi consiste au juste la nature et le contenu et la fonction de «l'intelligence active», on ne réussit pas à comprendre comment elle peut avoir une existence indépendante. Il faut un acte à «l'intelligence passive», comme l'a bien observé Thémistius; autrement elle ne serait qu'une pure puissance, elle n'existerait pas. Or quel est cet acte? Ce ne peut être que «l'intelligence active»; et Aristote lui-même le dit assez clairement au livre III de sa *Psychologie* (C. V). Mais, si tel est le rôle de «l'intelligence active» à l'égard de l'autre, il devient rigoureusement impossible qu'elle s'en sépare jamais; il n'arrive pas que la détermination se sépare du sujet déterminé. Le vrai, c'est que les deux intellects ne sont, comme la matière et la forme, que deux aspects d'une seule et même chose.

De telles conséquences frappent d'autant plus les disciples immédiats d'Aristote qu'il leur a laissé, avec sa métaphysique, ce goût des recherches positives dont le propre est de rendre l'esprit difficile en matière de spéculations. Mais ils ne sont pas les seuls à sentir ce qu'il y a d'inexpliqué et d'inexplicable, je dirais même d'artificiel, dans l'enseignement de leur maître. Le même sentiment se révèle, sous forme de réaction déclarée, et dans l'Ecole d'Epicure et dans celle de Zénon où ne tarderont pas à passer toute la vitalité et toute l'influence philosophiques.

Après Aristote, la guerre à l'hypernature est générale; et c'est elle qui a le dessous: on l'exclut.

---

[27]) *Arist. Met.*, Λ, 7, 1072 b 18—22: .... ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. Cette identification se produit toutes les fois que l'objet réel n'a pas une matière où sa forme s'individualise; elle se produit donc dans la connaissance que la nature a de Dieu. Saint *Thomas* dira, pour sortir de cette difficulté, que, si les formes pures ne se multiplient pas *physiquement*, elles sont susceptibles d'une sorte de multiplication *logique*.

Jahresbericht

über

sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, H. Lüdemann, J. Pollack, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IV.

Jahresbericht über die Kirchenväter und ihr Verhältnis zur Philosophie 1897—1900.

Von

H. Lüdemann in Bern.

III.[1])

Allgemeines.

Den bisher besprochenen Schriften sind noch einige Werke anzureihen, welche sich über das Ganze der in die ersten sechs Jahrhunderte fallenden christlichen Lehrentwicklung und Literatur erstrecken, soweit dabei das Verhältnis des Christentums zur Antike in Betracht kommt.

Anathon Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. II. Geschichte der Logosidee in der christlichen Literatur XXII, 493. Leipzig, 1899. — M. 10.

In meiner Anzeige des 1896 erschienenen ersten Teils genannten Werkes (Archiv XI, Jahrg. 1898. S. 527—32) habe ich eingangs bemerkt, daß dasselbe als Monographie ein Unikum zu werden verspreche, sofern eine einheitliche Darstellung der griechisch-philosophischen und der christlich-theologischen Logoslehre noch nicht vorliege; mit gutem Grunde, denn das Thema sei kein einheitliches. Nachdem nun der Verf. mit anerkennenswert rascher Bewältigung des umfangreichen Stoffes schon 1899 den 2. Band hat folgen lassen, wird ersichtlich, wie er zu dem Versuch einer

---

[1]) Vergl. I: Jahrgang 1902. S. 403—421, 493—515. II: Jahrgang 1903 S. 401—448.

Zusammenziehung der beiden nach Motiven wie Resultaten so sehr verschiedenen Entwicklungsphasen des Logosbegriffs, der griechischen und der christlichen gekommen ist. Durch die Anleihen der christlichen Logoslehre bei der philosophischen ist der Verf. bewogen worden, hüben und drüben so weit es ihm irgend möglich war, mit demselben Entwicklungsobjekt auch dieselben Motive und Intentionen der Entwicklung vorauszusetzen, eine Voraussetzung, die sich indes unmöglich bewähren konnte, die Geschichte der christlichen Logoslehre vielmehr unter ganz unzutreffende und fremdartige Gesichtspunkte bringen mußte. Ich habe diesem Eindruck bereits im „Theologischen Jahresbericht" für 1899 (S. 525 bis 527) Worte geliehen; ich kann auch jetzt nicht anders urteilen, darf hier jedoch etwas eingehender sein als dort.

Was zunächst die Ökonomie des Werkes betrifft, so sind die ersten zwei Kapitel desselben ausschließlich der neutestamentlichen Literatur gewidmet, von denen das zweite (S. 55—148) ganz auf das Johannes-Evangelium, einschließlich des 1. Joh.-Briefes, entfällt. Getrennt von dieser kanonisch gewordenen Literatur wird dann im 3. Kapitel „die Logoslehre der außerkanonischen christlichen Literatur vor den Apologeten" besprochen. Hierauf folgen in Kap. 4 die Apologeten, in Kap. 5 die altkatholischen Ketzerbestreiter, besonders Irenaeus, Tertullian, Hippolyt, in Kap. 6 die Alexandriner Clemens und Origenes; dann wird in einem kurzen Schlußkapitel (451—481) die ganze übrige Geschichte der Logoslehre erledigt, vor allem soweit sie sich vermittelst der kirchlichen Streitigkeiten vom 3. bis 5. Jahrhundert innerhalb der Entwicklung der trinitarischen und christologischen Kirchenlehre, und weiter im Mittelalter bis zu Luther hin, abspielt. Schon dieser Überblick läßt das Charakteristische dieser Darstellung erkennen. Denn das seltsame Abbrechen derselben hinter Origenes zeigt, daß gerade in dem Moment, wo der „christliche Logosbegriff" die Anfangsstadien seiner Ausbildung verläßt und zu seiner vollen Reife gedeiht, der Verf. das Interesse an seinem Vorwurf verliert, ein deutliches Zeichen, daß er bei den Christen suchen und finden zu müssen geglaubt hat, was sie niemals leisten wollten und konnten, eine Fortsetzung nämlich der außerchristlichen „Logosophie"; während er das, wo-

nach sie vor allem strebten, die Anwendung der Logosidee auf Jesum behufs seiner Vergöttlichung, lediglich als ein hemmendes und störendes Element betrachtet, dessen schließlich vollendetes und zum abgerundeten kirchlichen Lehrbegriff führendes Hervortreten ihm seinen Gegenstand vollends verleidet.

Folgen wir dem Verf. zu seinen Ausführungen, so lenkt zunächst die Ausscheidung der kanonischen Literatur aus dem gesamten sonstigen älteren Quellenmaterial die Aufmerksamkeit auf sich. In einem rein ideengeschichtlichen Werk muß dieselbe auffallen, bis man gewahrt, daß sie vielmehr aus einem chronologischen Grunde erfolgt ist; aber indem der Verf. die hier von ihm an die Spitze gestellte kanonische Literatur auch als die ältere behandelt, erscheint er, der Philosoph, in einem seltsamen Abhängigkeitsverhältnis von neuerdings wieder in Mode gebrachtem theologischen Traditionalismus. Im 2. und 3. Kapitel ergibt sich vor allem daraus, daß der Verf. sowohl das Johannesevangelium als auch die Ignatianischen Briefe ins Ende des ersten, resp. den ersten Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufverlegt, für die Entwicklung der christlichen Logoslehre eine seltsame Zickzacklinie; denn das Versetzen der christlichen Literatur der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts zwischen zwei seltsam weit voneinander getrennte Höhenpunkte der Anfangs-Entwicklung der Logoslehre, Johannes und Ignatius einerseits und die Apologeten andererseits, während ihr selbst der Logosbegriff noch unbekannt bleibt und sie sich mit allerlei Surrogaten für denselben behilft, muß jedes genetische Verständnis des lehrgeschichtlichen Tatsachenmaterials unmöglich machen. Inhaltlich macht sonst des Verfassers Behandlung der kanonischen Literatur den Eindruck normaler Unbefangenheit; insbesondere ist hervorzuheben, daß der Verf. mit Klarheit die alexandrinisch-hellenistischen Einwirkungen auf die Paulinische Theologie neben der rabbinisch-theologischen Grundlage derselben erkennt, welche bereits Paulus zu einem Hauptmittelsmann für die spätere Hereinziehung der Logosidee in die christliche Spekulation machten. Nicht weniger ist anzuerkennen, daß der Verf., im Anschluß besonders an J. Réville, alle Versuche, die Johanneische Logosidee aus dem alten Testament herzuleiten, in abschließender Weise ent-

kräftet und ihre Herübernahme aus der Philonischen Philosophie nach allen Seiten hin erhärtet. Überhaupt aber ist mit vollster Anerkennung hervorzuheben, daß gerade die an sich verfehlte Erwartung des Verfassers, die philosophische Logosidee als solche, mit ihren Motiven und sonstigen Zusammenhängen bei den Christen wieder anzutreffen, ihn zu dem Bemühen veranlaßt hat, die tatsächlich vorliegenden Parallelen besonders energisch und weitgreifend aufzudecken, was hier wie anderswo nicht ohne belangreiche und weiter verwertbare Resultate geblieben ist. Aber dieser Vorzug kann doch nicht darüber täuschen, daß der Verf. damit zugleich bei den christlichen Autoren Motiven und Absichten den Primat zuschreibt, die ihnen bei der Ausbildung ihrer Christus-Spekulation und der Hereinziehung der Logosidee in dieselbe höchstens in zweiter, dienender Linie standen; daher denn die Erscheinung, daß er in der philosophischen Charakterisierung des Logosbegriffes und seiner kosmologischen und ontologischen Zusammenhänge bei den christlichen Autoren im ersten Anlauf regelmäßig zu weit geht, um dann, wenn die ganz selbstverständlichen und unvermeidlichen Differenzen zwischen ihnen und der außerchristlichen philosophischen Spekulation ihre Berücksichtigung fordern, seiner mißbilligenden Verwunderung darüber Ausdruck zu geben, wie inkonsequent und skizzenhaft die Logoslehre doch bei diesen Christen ausfalle, und wie wunderlich und hemmend sich bei ihnen die Identifizierung des Logos mit Jesus ausnehme. Am meisten wird der Verf. noch beim Johannes-Evangelium der Sachlage gerecht, weil hier der Zweck „daß die dahintersteckende Persönlichkeit glorifiziert werde“ (S. 146), sich zu sehr aufdrängt. Auch wird anerkannt (S. 147), daß dem Verfasser dieses Evangeliums „die kosmologische Spekulation nur etwas Sekundäres“ sei. Aber gleichwohl findet der Verf. schon hier, daß die Leser dieses Evangeliums auf eine „logosophische Totalanschauung hingelenkt“ werden, und daß überhaupt „die Christen es unternommen haben, auf dem Plane der Heilsgeschichte ein in sich geschlossenes philosophisches Weltbild zu entwerfen“. Dem entspricht denn freilich, daß der philonische Charakter des Prologs so outriert wird, daß dabei die persönliche Fassung des Logos, auf die der Evangelist

durch seinen Zweck von vornherein verwiesen war, allzusehr zurücktritt (s. S. 135 f. und schon S. 77 ff.); auch daß der Verf. von einer „tiefbegründeten Übereinstimmung des Evangelisten mit der philonischen Religion“ spricht (S. 133); weniger aber, wenn er gleich darauf bemerkt, daß Johannes' Originalität völlig auf dem religiösen Gebiet liege, daß er, philosophisch beurteilt, nur rezeptiv sei (S. 134 Note 2); wenn er anerkennt, daß die Fassung des Logos bei Johannes und Philo keineswegs identisch sei (S. 140), daß die philosophische Lehre vom Logos nicht vollständig angeeignet worden sei (S. 141), daß Philo als originaler Denker, Johannes nur als reproduzierender Schüler erscheine, daß er als evangelischer Berichterstatter der Heilstatsache kein weiteres Interesse für metaphysische Auseinandersetzungen habe (S. 143); daß seine Mystik anders geartet sei, als die des Philo, und sein Gottesbegriff der freien Liebe von dem Philonischen der naturhaften Notwendigkeit divergiere (S. 144 f.). Es kann nicht Wunder nehmen, wenn der Verf. findet „daß der Evangelist in seine religiöse Anschauung logosophische Elemente hinübergebracht habe, aber logisch verarbeitet habe er dieselben nicht“ (S. 134 Note 2). Es fragt sich nur, ob der Verf. seinem Autor von diesen Elementen nicht dennoch von vornherein viel zu viel beigelegt und zugemutet habe, und ob er nicht schließlich, trotz all dieser richtigen Hinweise auf die Mängel seiner „Logosophie“, doch (S. 147 f.) zu einer ganz unstatthaften Beurteilung seiner Weltanschauung als einer „philosophischen“ zurückgekehrt sei.

Schon bei der ältesten außerkanonischen Literatur tritt nun aber das christologische Motiv der christlichen „Logosophie“ bedenklich in den Hintergrund nach Maßgabe der Vorstellung, welche der Verf., in Ritschl-Harnackschen Spuren wandelnd, sich von der seit dem 2. Jahrh. angeblich ganz den hellenisierenden Einflüssen verfallenden Christenheit gebildet hat. Indem er die in die Weltanschauung dieser Zeit gehörende Mittelwesen-Mythologie zeichnet — nicht ohne zu deren Genesis wertvolle Beiträge zu geben —, gewinnt es mehr und mehr den Anschein, als ob die Ausbildung dieser Mythologie den christlichen Autoren Zweck, die Heranziehung der Person Jesu aber nur Mittel zur Kompletierung jenes Systems gewesen

sei; während in Wahrheit eben diese Person es war, von der man ausging und zu deren Erklärung man teils bestrebt war sie dem vorhandenen System der Mittelwesen einzugliedern, teils solche Philosopheme aufsuchte, welche geeignet waren, ihr den wünschenswerten höchsten Rang in diesem System zu sichern. Nicht „logosophische Theologie“ (S. 204) war die Losung und der Zweck, sondern das christliche Bewußtsein war es, welches nach Ausdrucksmitteln für sich suchte in der Anschauungsweise der Zeit. Von ihm aber ist in diesen ganzen Darlegungen des Verfassers nirgends die Rede. Die Zunahme der Bezeichnungen für Jesus als Gottheit markiert für den Verf. vielmehr nur „den Weg des zur Logosreligion sich entwickelnden Christentums“ (S. 206). Es hat beim Verf. stets den Anschein, als habe es sich damals überhaupt erst um die Erlangung des Bewußtseins von einer Beziehung zu Gott gehandelt, während es der Christenheit in Wahrheit nur um den Ausdruck ihres Glaubens an eine in der Person Jesu gegebene Beziehung zu Gott zu tun war. Denn selbst bei den auf der Grenze zum Häretisch-Gnostischen stehenden christlichen Autoren bleibt der Gedanke von einer bereits geschehenen Erlösung die Voraussetzung. In seinem Resümé über dieses 3. Kapitel entwirft der Verf. schließlich S. 232 ein Bild von dieser „christlichen“ Logosophie, daß man gar nicht begreift, wo der Jesus der zu dem „polynomen Logos-Ideal“ in Beziehung gesetzt wird, nun plötzlich herkommt, weshalb und zu welchem Zwecke er überhaupt herangezogen wird; und wie lose in den Augen des Verf. der Zusammenhang in der Tat ist, erhellt aus den Worten: „Das spezifisch Orientalisch-Religiöse resp. Christliche verrät sich in der nicht selten an den Tag tretenden Konzentration des logosophischen Gedankens auf eine Person resp. auf Jesus, mit absichtlicher Subordination anderer hypostatischer Elemente“. „Nicht selten!“ Um so mehr fällt auch hier dem Verf. wieder auf, wie wenig die von ihm als Selbstzweck behandelte christliche Logosophie zu Resultaten gelangt ist, welche mit der philosophischen Entwicklungsreihe einen Vergleich aushalten können. Die christliche Logoslehre zeigt trotz allem, verglichen mit der philosophischen, nur „spröde Analogieen“ auf. „Es fehlen bei der christlichen Logosanschauung so viele ent-

scheidende Momente, vor allem das philosophische Ziel .... den kosmischen Prozeß oder ethische Grundverhältnisse wirklich zu erklären." „Das Logosbild selbst weist das Eindringen von mehreren einer denkrichtigen Theorie fremden Elementen auf." „Der Geschmack an dem vornehmen philosophischen Logosnamen regte christliche Schriftsteller zu immer unsinnigeren Kombinationen an und drohte damit, aus einer spekulativen Idee ein zauberhaft tönendes Glaubenssymbol zu machen" (S. 234 f.). Das bereitet uns auf die Erörterungen vor, welche wir in den folgenden Kapiteln zu erwarten haben.

Dasjenige über die Apologeten beginnt der Verf. gleichwohl wieder sehr verheißungsvoll. War die Gestaltung der christlichen Logosidee bisher noch ganz rudimentär geblieben, „so sollte es jetzt anders werden" (S. 236 f.). Wenn sich der Verfasser darin nur nicht wieder täuscht! Trotzdem er nämlich die Apologeten hier zunächst dahin charakterisiert, daß „durch sie seitens des Christentums eine direkte sachliche Auseinandersetzung mit den philosophischen Griechen als einer der christlichen Religion gegenüberstehenden bedeutsamen Macht erfolge" (S. 237), so schildert er sie doch noch auf derselben Seite mit Harnack dahin, daß „ihre Religion ebensoviel griechischen Geist enthalte wie jüdisch-christliche Worte" — also nur „Worte". Gleichwohl aber sollen sie „in solchen Punkten konservativ gewesen sein, woran das vulgäre christliche Gefühl zähe festhielt" (S. 237). Aber wie dies nach der Anschauung des Verf. geschah, stellt sich namentlich in seiner Erörterung über Justin sehr seltsam heraus. Justin ging vom agnostischen Gottesbegriff aus; daneben aber konstatiert der Verf. richtig, daß bei ihm jeder Dualismus fehlt. Also Gott ohne jede — und zugleich Gott in voller Beziehung zur Welt und Menschheit; mithin ein Widerspruch. „Hier kam ihm in seiner logischen Verlegenheit ein historisches Moment zu Hilfe. Das ist aber nichts als der von den Glaubensgenossen überlieferte Begriff Logos-Christus" (S. 250). So hätte sich also „der Philosoph" Justin aus einer logischen Verlegenheit, in die er geraten war, durch Annahme des christlichen Glaubens gerettet. Zwar sieht der Verf. selbst schon, daß der Apologet, um zur Schöpfung zu gelangen, von

seinem Gottesbegriff aus eines besonderen hypostatischen Logos eigentlich gar nicht bedurft hätte. Was er aber nicht sieht, ist, daß Justins theologischer Agnostizismus — der ihm nur auf der erlösungsbedürftigen Schwäche der menschlichen Erkenntniskraft beruht — und das dabei als objektiv bestehend vorausgesetzte metaphysische Verhältnis Gottes zur Welt garnicht in Widerspruch zueinander stehen; und was er ferner nicht sieht, ist, daß bei Erörterung des Schöpfungsproblems dem Apologeten wohl etwa der Philonische Logos, aber keineswegs der christliche Logos-Christus wirklich philosophische Dienste leisten konnte. Es entzieht sich eben dem Blicke des Verf. wieder das richtige Sachverhältnis, daß nämlich Justin, um seinen aus ganz anderen Motiven angeeigneten Christus-Glauben sich denkend zu vermitteln den philosophisch resp. bei Philo vorliegenden Begriff eines zweiten göttlichen Prinzips aufnahm, und so auch dazu kam, diesem die Vermittelung der Schöpfung zuzuerteilen, obwohl dazu in seiner, der undualistischen, christlichen Weltanschauung keinerlei wirkliches Bedürfnis vorlag. Obwohl aber so Justin vor allem auf den christlichen Logos-Christus zurückgegriffen haben soll, ja „ihm als christlichem Denker die Verbindung der Logosidee mit dem Namen des Religionsstifters Axiom war", so zeigt sich der Verf. davon doch wieder überrascht: „In einer uns sehr befremdenden Weise wurden Momente einer logosophischen Idee mit religionsgeschichtlichen Daten verbunden. Es erscheint als Logos die Person Jesu" (S. 252). So sieht der Verf. auch (S. 254) die Lehre von der Menschwerdung sich an die Vorstellung vom Logos als erhabenem Gotteswesen „als nächstes Lehrstück" bloß angliedern, statt zu erkennen, daß der Glaube an den Menschgewordenen vielmehr der Quell jener Vorstellung gewesen ist. Er kann sich eines kritischen Bedauerns wieder nicht erwehren, wenn er sehen muß, daß „unbesorgt die Momente aus der Geschichte Jesu auf den Logosbegriff übertragen werden, der damit seines abstrakt-idealen Charakters völlig entkleidet wird" (S. 255). Nachdem er dann von der Weitherzigkeit der Lehre vom λόγος σπερματικός ganz entzückt war (S. 261), ist er doch wieder darüber betreten, wie wenig sie in ihre Konsequenzen ausgearbeitet sei, wie sehr diese letzteren vielmehr wieder

durch den christlichen Standpunkt restringiert werden (S. 265). Und wie es seltsam erscheint, daß der Verf. glauben kann, einem überzeugten Christen, wie Justin, habe Christus als „geschichtliches Symbol“ der Lebenswerte (S. 252), oder „als Symbol für das christliche Gesetz“ gegolten, so entscheidend ist es für sein ganzes Mißverstehen der hier vorliegenden religionsgeschichtlichen Lage, wenn er nun (S. 270 f.) lediglich als einige unverarbeitete Dogmen des Gemeindeglaubens Justins Überzeugungen von Christus als dem Heiland und Erlöser der Menschen folgen läßt. Weit gefehlt, daß diese Momente der Logoslehre Justins fremd wären, liegen hier vielmehr die eigentlichen Motive der ganzen Verherrlichung Christi als des Logos, die ebenso wie bei Johannes ihren Reflex bis in die, bei aller Ähnlichkeit doch von Philo charakteristisch abweichenden Spekulationen über das Verhältnis des Logos zum Vater deutlich genug zurückwerfen. Der Verf. sieht darin freilich (S. 280) nur willkürlichen Zwang des dogmatischen Gemeindeglaubens; aber wenn er in dem Glaubenssatz, „daß dieser Logos in der Person Jesu Fleisch geworden sei“, lediglich einen „Zusatz“, „die größte Abweichung von dem alexandrinischen Hauptmuster“ sieht (S. 282), so scheint er zu vergessen, daß der „Philosoph“ Justin seltsamerweise um dieses bloßen „Zusatzes“ willen den Märtyrertod erlitten hat. — Auch bei Tatian behandelt der Verf. (S. 289. 290) die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, von der bei dieser Lehrbildung ja selbstverständlich alles ausgeht, lediglich als etwas Accessorisches, Hauptinteresse soll auch hier die Kosmologie sein, obwohl der Verf. anerkennt, daß Tatian sich durch die Unvereinbarkeit der Transzendenz Gottes und seiner Weltschöpfertätigkeit „nicht mehr als andere Christen beunruhigt“ zeigt, folglich des Logos zur Vermittlung der letzteren im Grunde garnicht bedarf. Bezüglich der Inkarnation sei Tatian aber „als geschulter Denker“ sehr zurückhaltend; dennoch gibt der Verf. zu, daß er sie deutlich genug voraussetzt; sieht sich aber auch hier durch die Restriktion der Offenbarungstätigkeit des Logos auf die alttestamentliche Prophetie zu dem „kritischen Urteil“ veranlaßt, „daß der Logosbegriff bei dieser Anwendung zu viel gibt und zu viel verliert“ (294). Uns scheint dieses kritische Urteil angesichts

dieser Lehrbildung ganz deplaciert. Es wendet sich vielmehr auf den Verf. selbst zurück: auch hier hat er viel zu viel „Logosophie“ unterstellt, und muß sich nachträglich entschließen, zu substrahieren.

An Athenagoras tadelt der Verf., bei ihm sei „der altstoische Logos endiathetos eine rudimentäre Vorstellung“ (S. 304). Ich fürchte, dieser Tadel dürfte den alten Apologeten des Christentums und Gegner stoischer Metaphysik sehr kalt gelassen haben. Sonst kommen selbstverständlich diese nachjustinischen Apologeten mit ihrer Zurückhaltung bezüglich der Person Jesu der Auffassungsweise des Verfs. mehr entgegen. Allein schon die Tatsache, daß sie als Verteidiger des Christentums als einer neuen oder — bei ihrer wesentlich alttestamentlich orientierten Auffassung — als einer neu entdeckten resp. erneuerten uralten Religion auftraten, bedingte es, daß sie den Logosbegriff nur so und so weit heranzogen, als er ihnen zur denkenden Zurechtlegung der sie begeisternden Gedankenwelt als einer Gottesoffenbarung geeignet erschien; dabei mußten sie sich metaphysisch gemäß ihrem entschiedenen Gegensatz gegen allen Dualismus und Pantheismus darüber klar sein, daß sie ihn in der Gestalt, wie er in der außerchristlichen „Logosophie“ vorlag, gar nicht verwenden konnten. Und es fehlte bei ihnen, wie auch der Verf. anerkennt (S. 292 f. 308) der Glaube an die Inkarnation keineswegs; aber ihre Auffassung Christi als διδάσκαλος, auf welche der Verf. (S. 348) selbst mit Recht hinweist, bedingte, wie ihre Erlösungslehre, so auch ihre Logoslehre. Zweifellos hatte auch bei ihnen der Rückgriff auf die letztere seinen Grund in dem alles überragenden Eindruck, welchen sie diesem διδάσκαλος von der Christenheit beigelegt sahen, und welchen ihre Selbsterfahrung ihnen bestätigt hatte. Bei der, wie sie meinten, völligen Koinzidenz der Lehre Christi mit den Denkmalen einer uralten Religion wußten sie sich dann seine Erscheinung nur dadurch ausreichend zu erklären, daß sie ihn mit den höchsten Prinzipien des Seins und der Weltentwicklung in Beziehung brachten. Alles, was der Verfasser ihnen als Verstümmelung und Alterierung der Logosidee vorwirft (s. S. 310 „wesentliche Trübung der klassischen Auffassung“. S. 329 „es fällt auf, wie klein der Um-

fang seiner, Minucius' Felix, Logostheologie ist.“ S. 333, N. 4 „religionswissenschaftliches Vorhaben“ „durch historisierende Dogmatik widerlegt“), würden sie im Hinblick auf die Probleme, die sie lösen wollten, als Verbesserungen und Berichtigungen derselben angesehen wissen wollen. Kurz, wenn der Verf. (S. 349) meint, „die Apologeten wollten den Inhalt des neuen Glaubens zu einer siegreichen philosophischen These umbilden“, so war vielmehr gerade das Umgekehrte der Fall: sie wollten ihren religiösen Glauben durch herbeigezogene Philosopheme sich denkend vermitteln und bilden daher die letzteren so um, daß sie zur Ausprägung jenes Glaubens geeignet wurden. Eben vorher (S. 343) hat der Verf. sich selbst schon dieser Erkenntnis genähert: „Die Grenzen, innerhalb deren der Logos benutzt wird, erinnern überhaupt daran, wie die Logosdoktrin von außen her durch Adoption ins Christentum hineingekommen ist“. Aber immer wieder erstaunt er über die selbstverständlichen Folgen, die diese Sachlage haben mußte: „Mehrere Momente des griechischen Begriffes fehlen, andere werden anders gedeutet“ (ibid.). „Namentlich fällt es auf, wie der rein ontologische Apparat nur kümmerlich vertreten ist“ (S. 344). Warum fällt das auf? Weil der Verf. den richtigen Gesichtspunkt zur Beurteilung dieser Autoren nicht innehält; uns fällt es gar nicht auf. Wie sehr der andere Gesichtspunkt beim Verf. immer wieder siegt, zeigt er S. 350, wo er von den Apologeten scheidet mit dem „Lobe“, „daß sie sich die logisch unstatthafte Vermischung religiöser Symbole (!) und philosophischen Denkens noch nicht oder nur ausnahmsweise haben zu schulden kommen lassen“. „Trotz aller Lückenhaftigkeit“ stehen sie dem Verf. daher weit höher als ihre Nachfolger, die „eine Amalgamierung von Vorstellungen fertigbrachten, die den Tod des reinen kritischen Denkens vorbereiten sollte“.

Wir entnehmen schon aus diesen Äußerungen, daß des Verfs. seltsame Art, die altkirchlichen Theologen nach ganz falschen Maßstäben zu beurteilen, sich bezüglich der nachfolgenden Kirchenväter noch erheblich verstärken wird. Um so weniger wird es nötig sein, ihm auch hier ins einzelne zu folgen. Es sei daher nur noch einiges hervorgehoben. Auch bei Irenäus, bei welchem der Verf.

anerkennt, „daß ihm das alles überragende Motiv der persönlich vorgestellte, in eigentümlicher Weise weltgeschichtlich interpretierte Logos-Christus“ sei, wird das Resultat seiner Christologie als „abstruse Identität“ von Logos und Jesus bezeichnet. Zu Clemens heißt es S. 412: „Cl. lehrte, daß in Jesus der Logos Fleisch angenommen habe. Aus der Idee war auch bei ihm gewissermaßen eine leibliche Person geworden“. Doch „lobt“ ihn der Verf. wegen seines Doketismus. Beim Origenes ergibt sich der Verf. schon mehr in das der Logos-Idee bei den Christen nun einmal beschiedene Schicksal: „Ihm schwebt doch trotz allem nicht sowohl eine Idee als ein hypostatischer Begriff, eine Persönlichkeit höherer Ordnung vor“. „Dem Origenes steht bei der Zeichnung des Logosbildes der Gedanke an das religionsgeschichtlich interpretierte Individuum Jesus Christus obenan.“ „Er hat, so gut wie seine Vorgänger, die Synthese Jesus-Logos.“ Gewiß, und was Origenes von seinen Vorgängern unterscheidet, ist, dogmengeschichtlich ausgedrückt, nichts, als daß er bereits schärfer als sie und auch als das 4. Jahrhundert das christologische Problem von den „zwei Naturen“ ins Auge faßt. Übrigens wäre an den sonstigen Urteilen des Verfassers zu Origenes wohl manches zu bestreiten, z. B. daß er seine Erlösungslehre als „moralphilosophisch“ (S. 437) bezeichnet, während sie doch mindestens ebensosehr metaphysisch ist; daß er bei ihm „verfeinerten Dualismus“ findet, während er in thesi Spiritualist ist und einen nur relativen Dualismus erst historisch entstanden sein läßt; vollends daß seine Apokatastasis auf stoischen Optimismus zurückzuführen sei, wobei der Verf. eine bloße philosophische Voraussetzung, der bei der Stoa jeder Endzweck fehlt, mit dem Ziel echt christlichen Idealismus verwechselt. So soll „das philosophische Logosdogma der orientalischen Weltreligion eine wahrhaft menschliche Perspektive eröffnet haben“.

Solche Äußerungen, dazu die den Schlußteil beherrschende These, daß erst Athanasius das Zurücktreten des philosophischen Logosdogmas begründet habe (S. 467), während dieses Zurücktreten, das übrigens auch bei ihm nur ein teilweises war, in mehr oder minder hohem Grade schon seit Johannes statthatte und ja auch vom Verf. mit vielfachem Bedauern und herber Kritik konstatiert

wird — sie zeigen immer wieder aufs neue die Eigentümlichkeiten von des Verfs. Standpunkt. Seiner Kritik der altkirchlichen Christologie stimmt der heutige Theologe als Dogmatiker ja selbstverständlich zu — nicht aber als Historiker, vollends nicht als Religionshistoriker. Als solcher findet er erstlich, daß der Verf. das ausschließlich christologische Motiv der gesamten altkirchlichen Logos-Spekulation verkennt, und zweitens, daß er das in dieser Christologie seinen Ausdruck suchende christlich-religiöse Prinzip weder in seiner urchristlichen noch in seiner katholischen Gestalt jemals klar als das gestaltende Moment der altkirchlichen Weltanschauung und Theologie überhaupt in Rechnung stellt und würdigt. Wie man aber auch zu diesem Prinzip — dem Erlösungsglauben als Grundlage einer neuen Entwicklung des Menschen — sich persönlich stellen mag, als Religionshistoriker hat man doch fraglos seinen Eintritt in die Geistesgeschichte, wie seine die Ideenmassen der Antike zu einer neuen und eigentümlichen Weltanschauung kristallisierende Wirkung anzuerkennen und zu verfolgen. Wenn der Verf., was das Erste betrifft, sich auch stellenweise zur Anerkennung des christologischen Motivs der altchristlichen Logosspekulation herbeiläßt (Vorrede S. XI, S. 1, S. 146, 227, 343, 348, 395, 434), so hebt er, wie wir sahen, den geschichtlichen Erkenniswert dieser Äußerungen doch regelmäßig wieder auf, indem er die unter dieser Voraussetzung selbstverständlich eintretenden Ergebnisse lediglich als Inkonsequenzen von seiner zum Maßstab erhobenen philosophischen Logosidee aus abfällig kritisiert. Darin kommt aber nur das Zweite, die Ignorierung des christlichen Prinzips überhaupt, zur Erscheinung. Es pflegt bei der Aufzählung der Elemente, aus denen der Verf. die Theologie dieses oder jenes christlichen Autors sich aufbauen läßt, entweder zu fehlen, oder in ganz ungenügender Weise in Rechnung gestellt zu werden. So erscheinen die Apologeten S. 335, 342 als prinziplose Eklektiker. Bei Origenes treten (S. 423) statt der inneren Direktiven des christlichen Bewußtseins nur die äußerlichen der Lehrtradition auf. Wo sonst der Verf. des „Christentums" als mitwirkenden Faktors gedenkt, da läßt er es entweder inhaltlich ganz unbestimmt (S. 395, 447), oder er identifiziert es lediglich mit

den in Bildung begriffenen Dogmen (S. 341 „die dramatisch aufgebaute Offenbarungsreligion"; S. 395 „die christlichen Lehrannahmen"; 428 „katholische Überlieferungen; „kirchlich gegebene Lehre"; 429 „Inhalt christlicher Überzeugungen"; 434 „der offenbarungsgläubige Theologe"). Nie aber erkennt er das Christliche, wo es unabhängig von diesen charakteristisch zu Tage tritt, z. B. im Eintreten des Schöpfungsbegriffs neben oder an Stelle der logosophisch gedachten Kosmogenese (S. 342); oder in der limitierenden Art, wie Clemens im Gegensatz zum Stoizismus das „Gottwerden" des Menschen behandelt, die auch durch die S. 424 urgierte stoische Ausdrucksweise nicht alteriert wird, wie wohl der Verf. meint, weil er vorher (S. 419—23) das heidnische Element in Clemens' Gnosisbegriff überschätzt; oder bei Origenes in seiner Apokatastasislehre (S. 433); seiner „ethischen Idealanschauung" (S. 439); seiner Anschauung vom Logos als für das Heil der Menschheit sorgender Providenz (S. 448); oder wenn S. 440 seine Unterscheidung zwischen Pistis und Gnosis „ganz vag", S. 441 seine Ansicht vom sittlichen Fortschritt „ganz intellektualistisch", S. 449 seine Erkenntnistheorie „rein stoisch" befunden wird. Zuweilen zwar ist dem Verf. bei dieser Vernachlässigung des christlichen Einschlags selbst nicht wohl. Aber er hat dann für die Einstellung desselben nur in gelegentlichen Noten Raum (S. 407, 423 n. 4 (Liebe), 439 n. 2, 442 n. 1 (Liebe). — Den letzten Grund für diese Zurückstellung des christlichen Prinzips als organisch mitwirkenden Faktors in der Entstehungsgeschichte der altchristlichen Theologie sehe ich in der Tatsache, daß sich der Verf. eine wahrhaft armselige Anschauung von der Wirksamkeit Jesu und ihrem geistigen und religiösen Gehalt hat aufdrängen lassen (S. 1. 2). Dabei müssen allerdings alle in ihr gelegenen, und nicht bloß für das Altertum und seine Denkweise, sondern für immer wirksamen Anlässe zu einer umfassenderen geistigen Orientierung verloren gehen. Gleichwohl scheint der Verf. die von der gleichen Seite (Hatch, Harnack etc.) kommende Ansicht zu teilen, welche den Untergang der ältesten Form des Christentums bedauert: „Die Religion wurde vor allem intellektualisiert. Die .... Reflexion erwürgte die alte Predigt" (Vorrede S. X). Wiederum aber meint er auch, man könne über

diesen (vermeintlichen) Vorgang verschieden urteilen, und findet, das Christentum sei durch die Logosidee bereichert worden (Vorrede S. XI). Andererseits jedoch wissen wir zur Genüge, wie wenig erfreulich nach dem Verf. diese „Intellektualisierung" resp. „Bereicherung" des Christentums ausgefallen ist. Das Bedauern des Verf. gilt danach keineswegs mehr der erwürgten alten Predigt, sondern der schmählich verdorbenen Logosidee. Aber sowohl die Meinung von der Bereicherung des Christentums durch die Logosidee, wie die von der Verderbung der Logosidee durch das Christentum wurzeln in dem Grundzuge, der das Werk des Verf. überhaupt charakterisiert, einer durchgängigen Überschätzung des spekulativen Wertes der Logosidee überhaupt. Wie im 1. Bande dadurch, daß sie als das Grundthema der griechischen Philosophie auftrat, Plato und Aristoteles, die wenig für sie leisteten, fast zu Philosophen zweiten Ranges wurden, so verkennt der Verf. im 2. Bande über dem Schaden, den die Logosidee innerhalb der alten Theologie nahm, Wert und Zweck dieser Theologie selbst. Dieser besteht aber darin, daß sich die Christen des Altertums in ihrer Theologie mit dem Ideen- und Anschauungsmaterial der zeitgeschichtlichen Umgebung einen Ausdruck für den Inhalt ihres spezifisch gearteten religiösen Glaubens zu schaffen suchten, wobei jenes Material notwendig Umbildungen erlitt, und auf seine intakte Konservierung begreiflicherweise kein Gewicht gelegt wurde. Der Wert dieser Theologie ist selbstverständlich ein nur relativer. Als solcher aber ist er anzuerkennen als ein Ergebnis desjenigen Erkenntnisstrebens, welches im Wesen des Christentums als geistigster Religion begründet liegt, und das zu befriedigen jede christliche Generation mit den geistigen Mitteln ihrer Gegenwart von neuem versucht. Der Wert der „Synthese Jesus-Logos" insbesondere liegt darin, daß sie einen Versuch der alten Christenheit darstellt, sich der Unüberbietbarkeit ihres religiösen Prinzips durch Vergöttlichung seines Trägers zu vergewissern.

A. Dorner, Grundriß der Dogmengeschichte. Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen. XI, 648. Berlin 1899. M. 10.

Das oben besprochene Buch zeigte uns, wie zwei Richtungen der Gegenwart sich zur Diskreditierung der altkirchlichen Theo-

logie die Hand reichen. Beide sind über die wesentliche Unselbständigkeit derselben und ihre Abhängigkeit von der griechischen Philosophie einig. Nur meint die philosophiefeindliche Theologie von heute, die alte Theologie habe durch zu viel Philosophie das Christentum verdorben, der Logosphilosoph dagegen meint, sie habe durch zu viel religiösen und mythologischen Symbolismus die Philosophie verdorben. Unter diesen Umständen war es zu begrüßen, daß die Dogmengeschichte endlich einmal wieder von einem Standpunkt aus dargestellt wurde, der dafür hält, die christliche Theologie habe von Anfang an die Aufgabe begriffen und zu lösen versucht, welche im geistigen Charakter des Christentums auf unausweichliche Weise gestellt ist: die Schaffung einer zusammenhängenden Weltanschauung, in welcher das vom Christentum religiös gesetzte Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen auch als ontologisch begründet hervortritt. Da durch diese Aufgabe die Theologie in Konkurrenz mit der Philosophie tritt, so ergaben sich hieraus sofort schon für die altkirchliche Theologie die Berührungen mit der letzteren, deren geschichtliche Darlegungen uns in diesem Bericht beschäftigen. Eine „Dogmengeschichte“ daher, welche diese Berührungen nicht als illegitim und verderblich für beide Teile, sondern als innerlich berechtigt, ja als unvermeidlich und relativ erfolgreich betrachtet, muß in unserm Bericht entschieden willkommen geheißen werden. Indem ich die allgemeinen methodologischen Kontroversen, welche sich — auch für mich — an diese Dogmengeschichte geknüpft haben, hier ausscheide und mich ferner ganz auf das in diesem Bericht Interessierende beschränke, weise ich vor allem auf das hin, was uns die Hereinziehung des Buches in unsern jetzigen Zusammenhang erleichtert. Das ist einerseits der Umstand, daß der Verf. überhaupt die „Dogmengeschichte“ im weiteren Sinn als „Entwicklungsgeschichte der christlichen Lehrbildungen“ behandelt, andererseits seine im ersten Teil eingeschlagene Methode der Darstellung. Hier gestaltet er nämlich nach Erledigung der noch mehr unmittelbaren Formen der Lehrbildung in der urchristlichen Literatur einen einheitlichen Abschnitt: „Das Zeitalter der Apologeten“ (S. 49—103), in welchem er die schon bewußt wissenschaftlich-theologischen Bemühungen des 2. und 3. Jahrhunderts vereinigt, die in noch vorwiegend freier geistiger Bewegung

darauf gerichtet sind, die Grundzüge einer christlichen Gesamtweltanschauung zu gestalten, und zwar indem er zu zeigen sucht, daß sie nicht etwa in prinziploser Abhängigkeit von der gleichzeitigen Philosophie, sondern in selbständiger Auseinandersetzung des christlichen Denkens mit dem hellenischen, folglich im Dienste des immer irgendwie festgehaltenen christlichen Prinzips arbeiteten. Hier läßt der Verf. zunächst die Gnosis auftreten, charakterisiert sie als eine Fehlentwicklung des christlichen Erkenntnistriebes, um sie dann neben der heidnischen Philosophie von den Apologeten bestritten werden zu lassen. Der Verf. läßt hier das intellektualistische Motiv sowohl bei den Gnostikern, wie bei den Apologeten absichtlich zunächst für sich hervortreten, weil es sich ihm eben um die Darlegung der christlichen Denkresultate handelt. Zur Vermeidung von Mißverständnissen hätte zwar der Verf. wohl daran getan, wenn er schon hier klarer hätte sehen lassen, daß die Motive all dieser spekulativen Bemühungen in letzter Linie doch eminent praktischer Natur waren und ganz im Dienst des religiösen Interesses standen: das Christentum nicht bloß als „absolute Religion" zu „erweisen," sondern sich desselben als solcher vor allem selbst zu vergewissern. Bei der Darstellung des Gnostizismus hat der Verf. einerseits zwar das richtige Bestreben gehabt, die Leser mit eingehenden Spezialitäten zu verschonen. Aber daß er dabei auf eine striktere Abscheidung der verschiedenen Richtungen verzichtet, daß bei Kerinth die von den patristischen Berichterstattern uns gestellten Probleme garnicht hervortreten, daß die pseudo-klementinische Gnosis unter die übrigen Systeme einfach eingeordnet wird, daß die Ophiten erst nach Valentinus und Basilides auftreten, will nicht einleuchten. Wie man hier besonders auch eine kräftigere Zeichnung der praktisch-religiösen Prinzipien vermißt, welche den Spekulationen der Gnostiker die entscheidende Direktive geben, so ist ebenso auch bei den Apologeten zunächst alles nur auf die Herausgestaltung ihres Gottes- und Logosbegriffs zugespitzt, während daneben auf die bei ihnen schon deutlich werdende Herausbildung der katholischen Abwandlung des christlichen Prinzips noch kein Licht fällt. Auch bei den altkatholischen Vätern hat der Verf. hier noch darauf verzichtet, zu zeigen, wie in ihnen das Gewirr des 2. Jahrhunderts seinem Abschluß entgegengeht und einer ein-

heitlicheren Gestaltung der Lehrbildung Platz macht; es wird auch bezüglich dieser Väter vor allem ihre Arbeit an den s. g. objektiven Dogmen hervorgekehrt. Das alles hat aber seinen Grund in der Absicht des Verf., zunächst das christliche Denken an der Arbeit für die Herausarbeitung des Prinzips der „Gottmenschheit" zu zeigen, in welchem ihre Theorie in der Tat einen Ausdruck für das christliche Prinzip fand, während dieses eine gleiche Ausprägung in ihrer religiös-sittlichen Praxis selbstredend nicht finden konnte, sondern sich hier mit mehr oder weniger phantastischen Illusionen begnügen mußte, oder ganz unterchristlich blieb. Hierauf kommt indes der Verf. erst in späterem Zusammenhange. Am meisten konnte er bei den Alexandrinern auf diese praktische Seite mit eingehen, weil sie bei ihnen in näherem Zusammenhange mit der Theorie bleibt als bei den übrigen Vätern, und durchaus richtig behauptet deshalb der Verf. (S. 81) auch von ihnen, daß sie ihren philosophischen Überzeugungsgehalt, trotz aller Anleihen bei der platonischen und stoischen Philosophie, doch gegenüber derselben christlich zu gestalten gesucht haben und hat die von ihnen angestrebte und praktisch-religiös auch erreichte Einigung des spekulativen und ethischen Moments des Christentums trefflich zur Darstellung gebracht. Inbesondere hat er hier bei Origenes in vorzüglicher Weise hervortreten lassen, wie auch bei ihm die praktische Vollziehung der „Gottmenschheit" an der Endlichkeit des Menschen scheitert, nur sieht man nicht klar genug, wie hier, wo die rationale Theorie des Origenes sich mit der positiv-kirchlichen Betrachtungsweise „kreuzt" (S. 99), sich die spezifisch-katholische Ideengruppe bei ihm ablagert, mit der auch er den inneren Widersprüchen des Katholizismus seinen Tribut zollt. Im ferneren Verlaufe des Buches ist hier von Interesse die Parallele zwischen Origenes und Augustin (273—78), welche für die Orientierung über die Gedankenbewegung innerhalb des antiken Christentums treffliche Dienste leistet.

E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. XVIII. 969. 2 Bde. Leipzig 1898. M. 28.

In diesem Werke begegnet man S. 451—654 einer Behandlung der altchristlichen griechischen wie lateinischen Literatur vom

Standpunkte der Entwicklungsgeschichte des antiken Prosastiles aus, die namentlich für den Theologen von großem Reiz ist, weil er aus den Urteilen des mit antikem Sprachgefühl gesättigten Philologen zugleich einen Einblick gewinnt in den Eindruck, welchen die christlichen Literaturwerke bei ihrem Auftreten auf den griechischen und römischen Leser des Altertums gemacht haben. Was den Verfasser dabei vor anderen seiner Zunft, ja selbst vor manchen heute in „Hellenisierung des Christentums" schwelgenden Theologen auszeichnet, ist, daß er zugleich sich ein scharfes Ohr bewahrt hat für die Herztöne des Christentums, die er auch unter der dichtesten Verkleidung in Alexandrinismus, Asianismus, Sophistik etc. heraushört (S. 459. 509. 521), sowie daß er vollaus den neuen geistigen Inhalt anerkennt, mit welchem in der christlichen Literatur die leer gewordenen Stilformen des Altertums wiederum erfüllt und dadurch erhalten sind (S. 464) Hierauf sei um so mehr aufmerksam gemacht, als der Verf. zunächst (S. 451—58) einen Gegensatz zwischen Antike und „Christentum" konstruiert, der in der Tat vielmehr nur der Gegensatz zwischen dem geistig freien klassischen Hellenentum und dem gesetzlich erstarrten Katholizismus ist. Und wenn es dann (S. 460 „der Kompromiß zwischen Hellenismus und Christentum") den Anschein hat, als wolle der Verf. im wesentlichen das Herabsinken des späteren Hellenismus auf das Niveau „christlicher" Schwäche und Unfreiheit schildern, so enthüllt sich ihm doch namentlich an der Betrachtung der neutestamentlichen Literatur alsbald die leuchtende positive Kehrseite des Christentums, die es verhinderte, im Niedergang des Altertums mit zu versinken, die vielmehr rettete, was überhaupt wert war, gerettet zu werden. Für die ältere Zeit folgt der Verf. auch guten Führern, wie F. Ch. Baur (S. 475), Weizsäcker, Overbeck, Usener. Nicht ganz verständlich ist daneben die eifrige Belobung Harnackscher Hyperbeln. So kann doch z. B. dem Verf. das Schiefe und Einseitige der Beurteilung des durch und durch synkretistischen Gnostizismus als „akuter Hellenisierung des Christentums" nicht entgehen; dennoch stimmt er ihr zu, S. 477. 480. Davon sticht um so mehr ab die richtige aber scharfe Polemik gegen die sonst, z. B. bei Zahn (Epiktet) und Heinrici (Paulusbriefe) auftretende

Annahme eines direkten Austausch-Verhältnisses zwischen Christentum und (nicht hellenistischem) Griechentum, welches der Verf. mit Recht sehr limitieren will. Überhaupt warnt er prinzipiell davor, „Entlehnungen" zu sehen, wo es sich nur um spontan auftretende Analogien handelt (S. 466 ff.). Direkten Einfluß sieht der Verf. zunächst nur vom hellenistischen Judentum ausgehen, was übrigens eine keineswegs neue Wahrheit ist, während die Frage nach einer Beeinflussung des werdenden Weltchristentums durch den urchristlichen Judaismus außerhalb des Gesichtskreises des Verf. geblieben zu sein scheint — trotz Baur und Weizsäcker. Hellenistische Beeinflussung sieht der Verf. aber auch bei Paulus und dem vierten Evangelisten. Sehr einläßlich behandelt der Verf. namentlich den Stil der in ihren literarischen Formen isoliert gebliebenen neutestamentlichen Schriften. Bezüglich der Ignatianen befremdet, daß sie S. 510 als echte Schriften des 109 gestorbenen Ignatius, S. 512 als gleichzeitig mit den Apologeten behandelt werden; eine interessante Unklarheit. Die vom Verf. betonte Fremdartigkeit der urchristlichen Literatur für den griechischen Leser erklärt ihm mit die auffällige Zurückhaltung der Apologeten bezüglich ihres Verhältnisses zum Urchristentum. Leider geht der Verf. sonst auf die Apologeten wenig ein. Im großen und ganzen nimmt er aber in der gesamten älteren Zeit eine viel kräftigere Selbständigkeit der christlichen Literatur gegenüber der Antike wahr, als seit dem 4. Jahrhundert, wo erst die völlige Aneignung hellenischer Stilformen seitens der Kirchenschriftsteller und Prediger einsetzt (S. 548. 557); wobei aber auch hier die inhaltliche Verschiedenheit neben der „rein äußerlichen Formgebung" (544. 563) sich behauptet. Aus dem Abschnitt über lateinische Kirchenliteratur sei noch hervorgehoben, daß der Verf. ein „afrikanisches Latein" überhaupt nicht anerkennt. Es ist ihm nichts als der griechische Asianismus (Manierismus) im lateinischen Gewande.

Schließlich weise ich noch kurz darauf hin, daß mehrere der rühmlichst bekannten Darstellungen der patristischen Philosophie von philosophischer Seite in unserer Berichtsperiode neue Auflagen erlebt haben. Überweg-Heinzes 2. Band ist 1898 in 8. Auflage, Euckens „Lebensanschauungen der großen Denker" sind 1899 in

dritter, seitdem schon in vierter Auflage, Windelbands Geschichte der Philosophie in der Darstellung nach Problemen ist 1900 in 2. Auflage erschienen. Neben dem „Theologischen Jahresbericht" besitzen wir ferner jetzt noch ein zweites handliches Repertorium zur neueren Literatur über das christliche Schrifttum der drei ersten Jahrhunderte in A. Ehrhards, des neuerdings vielgenannten katholischen Theologen, Gesamtbericht, der in zwei Abteilungen vorliegt, von denen die erste bis 1884 reichend im Jahre 1894, die zweite (1884—1900) im Jahre 1900 erschien. Für uns kommt vor allem die vorzügliche Vollständigkeit und Übersichtlichkeit desselben in Frage. In den Urteilen läßt der Verf. seinen Standpunkt selbstverständlich hervortreten, doch bewahrt er stets den wohlerworbenen Ruf einer gediegenen Gelehrsamkeit von wissenschaftlicher Haltung.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bargmann, H., Der Formalismus in Kants Rechtsphilosophie. Diss. Lpz.

Baumann, Prof. Dr. J., Deutsche und außerdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, dargestellt und beurteilt. Ein Buch zur Orientierung auch für Gebildete. Gotha, F. A. Perthes.

Bickel, E., De Joannis Stobaei excerptis Platonicis in Phaedone. Diss. Bonn.

Biram, A., Kitābu' L-Masā' il Fi'l Hilāf Beju al-Basrijjiū Wa' L-Bagdadijjiū. Al-Kalām Fi'l Gawāhir. Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern. Diss. Lpz.

Bullinger, A., Hegels Naturphilosophie im vollen Recht gegenüber ihren Kritikastern. München, Th. Ackermann.

Ciceros Ausgewählte Briefe. Hsgb. von E. Gschwind. Lpz., Teubner.

Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. V, pars 6: Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium, ed. P. Wendland. Berlin, G. Reimer.

Devautier, Zur Erinnerung an Fr. Ad. Trendelenburg. Progr. Eutin.

Diels, H., Die Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch. Berlin, Weidmann.

Dittmeyer, L., Untersuchungen über einige Handschriften und lateinische Übersetzungen der Aristotelischen Tiergeschichte. Progr. Würzburg.

Doplerg, R., Fr. Nietzsches „Geburt der Tragödie“ in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. Diss. Leipzig.

Dvôrák, R., Chinas Religionen. II. Teil: Lao-Tse und seine Lehre. Münster, Aschendorff.

Ebel, W., Schopenhauers Bedeutung für Lehrer und Erzieher. Progr. Charlottenburg.

Elsenhaus, T., Das Kant-Friesische Problem. Hab. Heidelberg.

Eberz, J., Über den Philebos des Platon. Diss. Würzburg.

Engels, Frdr., Ludwig Feuerbach u. der Ausgang der klassischen Philosophie. Mit Anhang: Karl Marx über Feuerbach v. J. 1845. 3. Aufl. Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf.

Feuerbach, Ludw., Sämtliche Werke, neu hrsg. von Wilh. Bolin u. Frdr. Jodl. 1. u. 6. Bd. Stuttgart, F. Frommann.

Flex, W., Über den Baconischen und den Cartesianischen Zweifel. Diss. Heidelberg.

Franzenburg, E., Absolutheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes bei Schleiermacher. Diss. Erlangen.

Friebe, K., Pädagogische Versuche in der Kantischen Schule. Ein Beitrag zur Entwicklung formaler Zielbegriffe. Diss. Lpz.

Funke, B., Grundlagen und Voraussetzungen der Satisfaktionstheorie des hl. Anselm von Canterbury. I., Diss. Breslau.

Gollwitzer, T., Plotins Lehre von d. Willensfreiheit. T. II. Progr. Kaiserslautern.

Gomperz, T., Zur Chronologie des Stoikers Zenon. Akad. Wien.

Grape, Pfr. Johs., Die Prinzipien der Ethik bei Fries u. ihr Verhältnis zu den Kantischen. Diss. Dessau.

Huber, F., Grundlinien einer Religionsphilosophie bei Giordano Bruno. Diss. Erlangen.

Immisch, O., De recensionis Platonicae praesidiis atque rationibus. Prog. Lpz.

—, Philologische Studien zu Plato. II. Heft. Lpz., Teubner.

Jenny, H. E., Haller als Philosoph. Diss. Bern.

Kants gesammelte Schriften, hrsgb. von der Kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. I. Abtlg.: Werke, I. Bd. Berlin, G. Reimer.

Kassner, Rud., Der indische Idealismus. Eine Studie. München, Verlagsanstalt F. Bruckmann.

Kaussen, J., Physik und Ethik des Panätius. Diss. Erlangen.

Krebs, Pfr. Rob., Nietzsches Menschheitsideal und wie haben wir uns als Christen dazu zu stellen? Erfurt, Keyser.

Krockenberger, Platos Behandlung der Frauenfrage im Rahmen der Politeia. Progr. Ludwigsburg.

Marcus, Hugo, Die allgemeine Bildung in Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft. Eine historisch-kritisch-dogmatische Grundlegung. Berlin, E. Ebering.

Meyer, Paul, Die Idee des ewigen Friedens bei Kants Zeitgenossen. Progr. Berlin, Weidmann.

Michelis, H., Schopenhauers Stellung zum psycho-physischen Parallelismus. Diss. Königsberg.

Möbius, P. J., J. J. Rousseau (Ausgewählte Werke, I). Lpz., Barth.

Pflugbeil, R., Der Begriff der ewigen Wahrheiten bei Leibniz, mit einer einleitenden Übersicht der Geschichte dieses Begriffs in der christlichen Philosophie, bei Descartes und Spinoza. Diss. Leipzig.

Piat, Prof. Dr. C., Sokrates, seine Lehre u. Bedeutung f. die Geistesgeschichte u. die christliche Philosophie. Deutsch von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

Plechanow, Geo., Beiträge zur Geschichte des Materialismus. 2. (Titel-)Aufl. Stuttgart, J. H. W. Dietz Nachf.

Radoranović, Dr. Old. M., Menschengeist u. Gottheit. Teichmüllers Religionsphilosophie auf Grund von dessen Metaphysik.

Rittelmeyer, Fr., Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch. Lpz., W. Engelmann.

Röck, Hub., Der unverfälschte Sokrates, der Atheist u. „Sophist“ u. das Wesen aller Philosophie u. Religion, gemeinverständlich dargestellt. Innsbruck, Wagner.

Rüscher, A., Göttliche Notwendigkeit, Weltanschauung, Teleologie, mechanische Naturansicht u. Gottesidee mit besonderer Berücksichtigung von Haeckel, Wundt, Lotze und Fechner. Zürich, Albert Müller.

Sardemann, F., Ursprung und Entwicklung der Lehre von lumen divinum, lumen naturale, rationes seminales, veritates aeternae bei Descartes. Diss. Lpz.

Selle, C. F., Herbert Spencer u. Friedrich Nietzsche. Vereinigung der Gegensätze auf Grund einer neuen These. Diss. Lpz.

Scheunert, Dr. Arno, Der Pantropismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels (Beiträge zur Ästhetik, hrsgb. von Th. Lipps u. R. M. Werner. VIII). Hamburg, L. Voß.

Schmöller, Dr. L., Die scholastische Lehre von Materie und Form. Neuerdings dargestellt mit Rücksicht auf die Tatsachen und Lehren der Naturwissenschaft. Passau, G. Kleiter in Comm.

Schwarz, F., Spinozas Ethik in ihrem Verhältnis zur Erfahrung. Diss. Lpz.

Stratilescu, G., Die physiologische Grundlage des Seelenlebens bei Fechner u. Lotze. Diss. Berlin.

Tischer, G., Die aristotelischen Musikprobleme. Diss. Berlin.

Turner, E., Questiones criticae in Platonis Lachetem. Diss. Halle.

Vocke, G., Kants Lehre von den Grenzen der menschlichen Erkenntnis. Populärer Vortrag. Günzburg, A. Hug.

Wentscher, Else, Das Kausalproblem in Lotzes Philosophie (Abhandlungen zur Philosophie u. ihrer Geschichte, hrsgb. von Benno Erdmann, 16). Lpz., W. Engelmann.

Wiecki, Dr. Ernst v., Carlyles „Helden“ und Emersons „Repräsentanten“ mit Hinweis auf Nietzsches „Übermenschen“. Kritische Untersuchungen. Königsberg, B. Teichert.

Altpreußische Monatsschrift. Januar—März. — A. Warda, Zwei Entwürfe Kants zu seinem Nachwort für Sömmerings Werk „Über das Organ der Seele“.

Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 64. — A. Messer, Die Geschichtsphilosophie Kants. — 73/75. L. Posadzy, G. Tardes Gesetz der Nachahmung. — 79/80. A. Geiger, Eine Philosophie des Optimismus (Ralph Waldo Emerson). — 95. Th. Achelis, Moritz Lazarus. — 100. G. Ellinger, Die Mystik des Angelus Silesius.

Blätter für das (bayrische) Gymnasial-Schulwesen. März—April. — Fr. Beyerschlag, Eine Parallele zwischen Platon und Goethe.

Deutsche Rundschau, April. — H. Mayne, David Friedrich Strauß und Eduard Mörike. Mit 12 ungedruckten Briefen.

Hermes. 38, 2. — J. Schöne, Zu Ciceros Briefen. — M. Manitius, Handschriftliches zu Ciceros Orationes Philippicae.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. XVII, 4. — J. a Leonissa, Der erste Clemensbrief und die Areopagitica.

Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. 116 bis 119, 1. — F. Lortzing, Bericht über die griechischen Philosophen vor Sokrates für die Jahre 1876—1897.

Der Katholik. Januar--Februar. — F. Savicki, Ed. v. Hartmanns Autosoterie und die christliche Heterosoterie.

Neue Deutsche Rundschau. Mai. — K. Joël, Nietzsche und die Romantik.

Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik. 6. Jahrg. I. Abt. (XI. Bd.)., 4/5. — C. Ritter, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe.

Pädagogische Studien. 24, 2. — K. Häntsch, Über den Zweck der Erziehung bei Herbart.

Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, 16, 2. — E. Hartmann, Die sinnliche Wahrnehmung nach Pierre d'Ailly (Schluß). — St. Schindele, Die aristotelische Ethik. — B. Adlhoch, Glossen zur neuesten Wertung des Anselmischen Gottesbeweises.

Preußische Jahrbücher. April. — J. Engel, Die Spuren Senecas in Shakespeares Dramen. — Juni. Tolstois sittliche Weltanschauung.

Rheinisches Museum für Philologie. 59, 2. — H. Rabe, Hermogenes-Handschriften. — H. Nissen, Die Erdmessungen des Erastothenes. — E. Diehl, Der Timaios-Text des Proklos.

Schweizerische Theologische Zeitschrift, 1. — P. Häberlin, Über den Einfluß der spekulativen Gotteslehre auf die Religionslehre bei Schleiermacher.

Theologische Studien und Kritiken, 3. — R. Otto, Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schlosser.

Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien. 54, 4. — K. Wotke, Kant in Österreich vor 100 Jahren. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie in Österreich.

Zeitschrift für katholische Theologie, 2. — J. Göttler, Zur Lehre des hl. Thomas v. Aquin über die Wirkungen des Bußsakramentes. — E. Michael, Zur Gesch. Alberts des Großen.

Zeitschrift für Kirchengeschichte. 24, 1. — R. Rocholl, Platonismus im deutschen Mittelalter.

Zeitschrift für wiss. Theologie. 46, 2. — O. Clausen, Die Theologie des Theophilus von Antiochien.

B. Französische Literatur.

Counson, A., L'influence de Senèque le philosophe (S.-A. aus Le Musée Belge).

Seillière, E., La philosophie de l'impérialisme. I: Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique. Paris, Plon-Nourrit & Cie.

Annales de philosophie chrétienne. Fevrier. — E. A. Blampignon, Le génie et la démence chez Jean-Jacques Rousseau. — Avril. P. Féret, L'Aristotelisme et le Cartésianisme dans l'université de Paris au XVII[e] siècle.

Journal des Savants. Mars. — E. Boutroux, Projet d'une édition internationale des œuvres de Leibniz.

Mercure de France. Mars. — Henri Dagan, Léon Tolstoi et le Néo-christianisme.

Revue internationale de Théologie, Avril—Juin. — Mülhaupt, Zur Entwicklung der Theologie vom 11. bis 13. Jahrh. (Schluß).

Revue de Métaphysique et de Morale. — H. Delacroix, Novalis. La formation de l'idéalisme magique.

Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes. Janvier. — J. Lebreton, Etudes cicéroniennes. II. — A. Misier, Les manuscrits parisiens de Grégoire de Nazianz.

C. Englische Literatur.

The american journal of psychology. October. — F. W. Bagley, An investigation of Fechner's colors.

The Classical Review. March. — Lewis Campbell, On the interpretation of Plato, Republic, B. VI, p. 503 C. — May. W. Peterson, Emendation of Cicero's Verrines.

The Journal of Theological Studies. April. — J. F. Bethune-Baker, Tertullian's use of Substantia, natura and persona.

Mind, April. — B. Russel, Recent Work on the philosophy of Leibniz.

D. Italienische Literatur.

Pascal, C., Studii critici sul poema di Lucrezio. Rom u. Mailand, Albrighi, Segati & C.

Nuova Antologia. Marzo. — Giuseppe Tarozzi, Paganesimo et libertà in Giosue Carducci e Federico Nietzsche.

